

ردمد 1112-5020
***





حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية ذات الوصول المفتوح
تعنى بمجالات التراث والمثاقفة

07

2007

* منشورات جامعة مستغانم، الجزائر

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية تعنى بمجالات التراث

تصدر عن جامعة مستغانم



العدد 7، سبتمبر 2007

المراسلات

مجلة حوليات التراث

كلية الآداب والفنون

جامعة مستغانم 27000

الجزائر

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

الإيداع القانوني 2004-1975

ردمد 1112-5020

تصدر المجلة مرتين في السنة بنسختين ورقية وإلكترونية

قواعد النشر

ينبغي على الباحث اتباع مقاييس النشر التالية:

1) عنوان المقال.

2) اسم الباحث (الاسم واللقب).

3) تعريف الباحث (الرتبة، الاختصاص، الجامعة).

4) ملخص عن المقال (15 سطرا على الأكثر).

5) المقال (15 صفحة على الأكثر).

6) الهوامش في نهاية المقال (اسم المؤلف: عنوان الكتاب، دار النشر، الطبعة، مكان وتاريخ النشر، الصفحة).

7) عنوان الباحث (العنوان البريدي، والبريد الإلكتروني).

8) يكتب النص بخط (Simplified Arabic) حجم 14، بمسافات 1.5 بين الأسطر، وهوامش 2.5، ملف المستند (ورد).

9) يترك مسافة 1 سم في بداية كل فقرة.

10) يجب ألا يحتوي النص على حروف مسطرة أو بالبنط العريض أو مائلة، باستثناء العناوين.

يمكن لهيئة التحرير تعديل هذه الشروط دون أي إشعار.

ترسل المساهمات باسم مسؤول التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.

تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الجمل أو العبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر. وترتيب البحوث في المجلة لا يخضع لأهميتها وإنما يتم وفق الترتيب الأبجدي لأسماء الكتّاب بالحروف اللاتينية.

تصدر المجلة في شهر سبتمبر من كل سنة.

ليس كل ما ينشر يعبر بالضرورة عن رأي هذه المجلة.

ISSN 1112-5020

فهرس الموضوعات

مجلة حوليات التراث، العدد 7، 2007، ص 7 - 21
ISSN 1112-5020

العامل بين النظرية الخليلية الحديثة والربط العاملي لنؤام تشومسكي

د. شفيقة العلوي
المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر

الملخص:

إن ثمة نظرية لسانية عربية حديثة أعادت الاهتمام بالعامل وأكدت دوره الوظيفي في بناء التراكيب اللغوية وفهمها قبل ظهور نظرية تشومسكي الجديدة - الربط العاملي - وهي النظرية الخليلية الحديثة لصاحبها الدكتور عبد الرحمن حاج صالح، والتي أعادت التأسيس له تأسيسا جديدا ينحو بها نحو الصياغة الشكلانية والرياضية كما تقتضيه المعالجة الآلية الإلكترونية للسان البشري. إنها تسعى إلى تحليل اللغة ونظامها آليا، وهي تقوم على إحياء المبادئ التي وضعها النحوي الخليل الفراهيدي - صاحب العروض ومؤسس علم الأصوات - إحياء اجتهاديا لا تقليدا أعمى يعكس الجوانب المحورية لهذه المدرسة كمفهوم العامل والزمرة والانفصال والابتداء، إلخ. والتي ظهرت أولا عند الخليل قبل أن يطورها الغربيون.

الكلمات الدالة:

النظرية اللسانية، العامل، اللغة، الخليل، الحاج صالح.

The factor between the modern theory of Al Khalil and the binding theory of Noam Chomsky

Dr Chafika Alaoui
Teacher Training School of Bouzareah, Algeria

Abstract:

There is a modern Arab linguistic theory that restored interest in the factor and confirmed his functional role in building linguistic structures and understanding them before the emergence of Chomsky's new theory - the binding theory - which is the modern Khalilian theory of Abderrahmane Hadj Salah, which re-established it as a new foundation, it tends towards the formal and mathematical formulation as required by the electronic mechanical treatment of the human tongue. It seeks to analyze the language and its system automatically, and it is based on the revival of the principles established by the

تاريخ النشر: 2007/9/15
chalaloui@gmail.com

grammarian Al-Khalil al-Farahidi - the author of the Prosody and the founder of phonology - reviving an opinion rather than a blind tradition that reflects the pivotal aspects of this school such as the concept of the factor, group, separation, initiation, etc. Which appeared first with the Al-Khalil before it was developed by Westerners.

Keywords:

linguistic theory, grammatical marks, language, al Khalil, Hadj Salah.

إنه من باب الإنصاف العلمي القول إن ثمة نظرية لسانية عربية حديثة أعادت الاهتمام بالعامل وأكدت دوره الوظيفي في بناء التراكيب اللغوية وفهمها قبل ظهور نظرية تشومسكي الجديدة - الربط العاملي - وهي النظرية الخليلية الحديثة[1] لصاحبها عبد الرحمن حاج صالح، والتي أعادت التأسيس له تأسيسا جديدا ينحو بها نحو الصياغة الشكلانية والرياضية كما تقتضيه المعالجة الآلية الإلكترونية للسان البشري. وبذلك تنتعش نظرية العامل ويتأكد دورها، فتتقاطع مع المناهج اللسانية المعاصرة.

إنها إذا، - قراءة جديدة - حديثة لنظرية النحو العربي "الذي وضع على أسس إبستمولوجية مغايرة تماما لأسس اللسانيات البنيوية، وخصوصا المبادئ التي بنيت عليها تحليلاته"[2].

1 - المفاهيم الأساسية للنظرية الخليلية الحديثة:

أ - الاستقامة والاستحالة:

لقد صنف سيبويه - محتذيا حذو شيخه الخليل - الكلام بناء على دلالته، فجعله أنواعا هي:

المستقيم الحسن، نحو: أتيتك أمس.

المحال نحو: أتيتك غدا.

المستقيم القبيح وهو أن تضع اللفظ في غير مكانه نحو قولك: كي زيدا أخاطب.

والمحال الكذب نحو: سوف أشرب ماء البحر البارحة[3].

ومن ثم بدأ التمييز بين اللفظ والمعنى في التحليل اللساني.

ب - الانفصال والابتداء منطلق التحليل:

إن التحليل المنطقي الرياضي الحاسوبي للأنظمة اللغوية يستوجب أن تكون الصياغة واضحة غير ضمنية، محددة المبادئ لا يشوبها التعسف أو التعقيد. ومثال ذلك تباين العلماء في تحديدهم لبنية الجملة.

فالنحاة العرب الأولون انقسموا إلى فرق، فمنهم من انطلق من:

- معيار الفائدة، فقسمها إلى خبرية وغير خبرية.
- أو من معيار التركيب، فقسمها إلى صغرى أو كبرى.

أو من معيار الصدر، فيقسمها إلى فعلية ذات فعل وفاعل أو اسمية ذات مبتدأ وخبر(4).

وأما البنيويون، فيعتمدون في تحليلهم للكلام البشري على مبدأ التقطيع والاستبدال. إذ يجزئون المدونة الكلامية إلى قطع ويستبدلونها بأخرى. فإذا ظل الكلام مستقيما مفيدا، كان دليلا على أنها وحدات معجمية مستقلة. وأما التوليديون التحويليون، فيفترضون أن كل جملة تتكون من مكونين اسمي وفعلي ويمثلون هده البنية بمشجرين الأول للبنية العميقة والثاني للبنية السطحية(5).

فإذا كان هدا حال اللسانين الغربيين، فإن منطلق النظرية الخليلية الحديثة مغاير تماما. إذ ينطلقون من واقع الحدث الكلامي أي من الخطاب نفسه، ويعتمدون معيار الانفصال والابتداء أي ما يكوّن قطعة منفردة في السلسلة الكلامية المفيدة لا يسبقها ولا يأتي بعدها شيء من الزوائد، ويمكن الوقوف عليها، كقولك: زيد أو هذا أو كتاب في الإجابة عن: من هذا وماذا أخذت. وهي الحقيقة التي يؤكدها سيبويه نقلا عن شيخه الفراهيدي "إنه لا يكون اسم مظهر على حرف أبدا لأن المظهر يسكت عنده وليس قبله شيء ولا يلحق به شيء"(6).

فكل ما ينفصل ويبتدئ به هو مفردة أو كلمة أي أصل تتولد عنه الفروع. ومن هنا، صار من الضروري أن يتخذ مبدأ الانفصال والابتداء معيارا أساسيا لتحيد أقل ما ينطق به أي الكلمة. وقد سماها النحاة الأولون الاسم المفرد أو ما

بمنزلته. وأطلق عليها ابن يعيش في كتابه شرح المفصل والرضي في الكافية مصطلح (اللفظة) وهو الذي تبناه النحو الخليلي[7]. (فالانفصال والابتداء يمكن الباحث من استكشاف الحدود الحقيقية التي تحصل في الكلام. وبهذا ينطلق الباحث من اللفظ أولا. ولا يحتاج إلى أن يفترض أي افتراض كما يفعله التوليديون الذين ينطلقون من الجملة قبل تحديدها، أي قبل تحديد مكوناتها المباشرة)[8].

فالأصل في النظرية الخليلية هو ما يبنى عليه، أي ما ليس فيه زيادة (أي كتاب). إنه أصغر وحدة متمكنة. وأما العبارات الأخرى، وتسمى ما بمنزلة الاسم المفرد فتعد زوائد تلحقه يمينا ويسارا. وهذا جوهر مفهوم التحويل عند التوليديين التحويليين.

وهكذا، يمكننا أن نستنتج - وانطلاقا من هذا المبدأ - مثال أو الحد الذي يتميز به الاسم (كتاب) لفظيا ليس إلا، وهو الجر والتنوين والنداء والإسناد والإضافة. فكلها زوائد تندرج في حد الاسم في اللسان العربي[9].

وأما الفعل، فإنه تتصل به زوائد تغير بنائه، وتحوله إلى قطعة لغوية جديدة قابلة بدورها للانفصال والابتداء، وهي: تاء التأنيث، ونون النسوة، أداة الجزم والنصب وأحرف المضارعة.

جـ - الموضع:

إن لكل جزء من اللفظة (أي ما ينفصل ويبتدئ به) موضعا خاصا به، يقترن به في المحور التركيبي. فأداة التعريف (أل) لا تكون إلا في يمين المفردة، وكذلك الحار الجار، وأما الصفة والإضافة فلا تظهران إلا في آخرها، أي على يسارها. وهذ تحديد صوري إجرائي، رياضي للاسم يتميز به النحو الخليلي. وأما تحديده الدلالي، فهو ما دل على ذات[10].

فالموضع مفهوم أساسي، لأنه ليس مجرد موقع للوحدة اللغوية (أي اللفظة) داخل السلسلة الكلامية؛ بل إنه قد يعدّ موضعا للعامل والمعمول الأول والثاني - كما سيرد أدناه - أو للمخصص.

د - العلامة العدمية:

والموضع في النحو الخليلي "شيء وما يحتوي عليه شيء آخر"[11]. إذ قد يكون فارغا. فخلو الموضع من الكلمة شبيه بالخلو من العلامة، أو ترك العلامة. وهو ما اصطلح على تسميته بالعلامة العدمية في مقابل العلامة الظاهرة المادية. وهذا المفهوم موجود في اللسانيات الحديثة إلا أنه غير مستغل.

الزمرة: إن مجموعة العمليات التفريعية التي تضاف للمفردة تكون مجموعة (un ensemble) بالمعنى الرياضي، يصطلح عليها - في النحو الخليلي - الزمرة الدائرية.

فزمرة الاسم مثلا هي تلك الزوائد التي تلحقه يمينا ويسارا[12].

التفريع والأصل والتحليل التقطيعي:

"إن الأصل هو ما يوجد ويستمر في جميع فروعه. وهو ما لا يحتاج إلى علامة. وهو بذلك مستغن عن فروعه"[13]. إنه ما يبنى عليه.

إن النحو الخليلي تفطن لهذا المبدأ، فالألفاظ أو الجمل قد تتفرع إلى أنماط جديدة بزيادات، أي بتحويلات[14]. وهذا التحليل يعدّ أقرب إلى الإجراءات الرياضية الحاسوبية وأكثر دقة من التحليل التركيبي الذي يعتمد التقطيع والاستبدال وسيلة لاستخراج بنية الجمل - كما هو الحال عند البنيويين والوظيفيين - إن التحليل الجملي الخليلي الحديث تركيبي تفريعي؛ إذ ينطلق الخليليون من أقل ما ينفرد ويمكن التخاطب به، ويولدونه بعملية تفريعية تحويلية أي بالزيادة على الأصل. وهذا مبدأ قار في اللسان، لأن اللغة - وكما يؤكد ذلك علماؤنا العرب - كلها أصول وفروع[15].

فالتحويل، إذاً، هو الذي يحدد الوحدات في النظرية الخليلية الحديثة.

لقد أغفلت اللسانيات البنيوية حقيقتين هامتين هما:

ضرورة الانطلاق في التحليل من اللفظة (أي ممّا ينفصل ويبتدئ به) لا من الجملة المفيدة أي الكلام.

لا يمكن استنباط بنية الكلام بمجرد التقطيع والاستبدال، كما يفعل جلّ

البنيويين بما فيهم تشومسكي، حتى وإن حاول صياغة تحليله بواسطة التشجير الذي يعكس بنية الجملة في مستوييها العميق والسطحي.

فأهمّ فرق، إذاً، يميز النظرية الخليلية عن اللسانيات الغربية هو منهج تحديد الوحدات إذ يسلط الغربيون البنيويون على الخطاب أداة التقطيع لاستخراج الوحدات. ويلجأ التوليديون إلى التحويل لأجل تدارك نقائص التحليل إلى المكونات المباشرة وتفسير الغموض الناجم عن بعض التراكيب كالتركيب المبني للمجهول. وأما النحاة العرب، فإنهم ينطلقون من هذه التحويلات لأجل تحديد الوحدات، حيث يحملون القطع القابلة للانفراد أي للابتداء والانفصال بعضها على بعض، فتنعكس التبعية، ويدرك التابع من المتبوع، وتنجلي المواضع التي تختص بها كل وحدة. ومجموع هذه المواقع يكوّن ما تسميه اللسانيات الخليلية المثال أو الحد[16].

إن ثمّة مبدأ لسانيا ارتبط وتداخل مع نظرية العامل؛ وهو نمط التبعية النحوية - الذي استغلته اللسانيات الحاسوبية أيّما استغلال[17] - وهو مبني على فكرة أساسية مفادها أن جميع الألفاظ البشرية تابعة لما قبلها أو متبوعة "فهذه النظرية - أي التبعية - هي أقرب بكثير إلى نمط النحاة العرب وخاصة إلى مفهوم العمل"[18]. فالفعل تابع للفاعل، والصفة للموصوف والخبر للمبتدأ وهكذا دواليك.

ونظرا لأهمية هذا المبدأ، فقد أدخله تشومسكي في نظريته الجديدة - الربط العاملي - من أجل تقديم تفسير صوري رياضي للتراكيب اللغوية، واستثمره لأجل تجاوز العقبات التي تظهر مع بعض الجمل المتداخلة المركبة.

2 - أسس نظرية العامل في النحو الخليلي:

ينطلق النحاة في هذا المستوى من أقل ما يمكن أن ينطق به البشر ويكون مفيدا. أي إنهم ينطلقون من كلام يستغني عما بعده. ثم يفرعونه بتوليد تراكيب جديدة مشتقة منه عن طريق التحويل بالزيادة. إن أهم المبادئ التي تقوم عليها النظرية الخليلية الحديثة - في مجال العامل - ما يلي:

العامل نوعان:

أ - ما أثر نحويا كالنواسخ والأفعال.

ب - ما أثر دلاليا، وهو المسمى بمستوى التصدير وما فوق العامل[19]، كما سنوضح أدناه.

إن للعامل ثلاثة أشكال هي:

فقد يكون الابتداء أي العلامة العدمية (صفر) المؤثرة في البناء التركيبي الإسنادي الاسمي، أي في المبني والمبني عليه.

اللفظة المفردة ذات خاصية الاستقلال في التركيب كالأفعال.

التركيب الجملي المؤثر في المنصوبين، نحو: (حسبتُ) الولدَ ناصحا. وهو يشمل الأفعال التي تنصب مفعولين.

العامل: ما كان أولا، سواء في الذكر، نحو: (كان زيدٌ منطلقا) أو كان أولا في التقدير النحوي، إذا ما أخّر أي خالف أصل الوضع اللغوي، نحو: (منطلقا كان زيدُ) أو (زيدٌ كان منطلقا). ومن ثم، بات واضحا أن العامل في النظرية الخليلية الحديثة ما أثر بغض النظر عن رتبته[20].

ارتباط العامل بمفهوم البناء، يجعل المعمول 2 مرتبطا نحويا بالوحدة التركيبية المتلازمة (ع + مع1). فالخبر معمول مبني على المبتدأ والابتداء. لأنه محمول اسمي عليهما، كما يؤكد دلك البصريون[21]. ومن ثم، فللسان العربي بناءا هما:

1 - بناء قائم على الابتداء، ينظر أعلاه.

2 - بناء قائم على الفعل، حيث يحمل الاسم على الفعل[22].

مبدأ التعلق بالأول: ففي السلسلة (إن تخرج أخرج) ذات الصياغة: (ع + مع1) + مع2 ضرب من التعليق. فقد رأى الخليل الفراهيدي - وكذا سيبويه - أن الفعل الأول - أي مع1 - معمول مباشر للعامل الحرفي الشرطي الجازم (إن). وهدا المعمول لا يستغني عن السلسلة الثانية - أخرج -، كما لا يستغني الخبر في باب الابتداء عن المبتدأ. فبين مع1 ومع2، إذاً، علاقة لسانية أشبه بعلاقة الوحدة التركيبية (ابتداء + مبتدأ) التي يبنى عليها الخبر بالضرورة، ولكن في

مستوى تركيبي أعلى. وهذا التعلق بالأول شكل من أشكال البناء.

ومن ثمّ، تصبح (إن) هي المؤثرة بالجزم أيضا في السلسلة الثانية - أخرج - ضمن هذا البناء/التعلق[23].

3 - العامل بين النحو الخليلي والتشومسكي:

1 - العامل عند تشومسكي تركيبي، ولذلك نجده (أي تشومسكي) يركز فيه على تحديد وظيفته داخل التركيب أي بيان العناصر التي يتحكم فيها مكونيا.

تحديد نوعه أي العنصر النووي المشرف على الوحدات الاشتقاقية من حيث كونه فعلا، اسما، حرفا دونما اهتمام بتحديد الدلالات المنطقية لا النحوية المترتبة عنه. أما في النظرية الخليلية الحديثة/العربية، فالعامل هو: محور التركيب أي المهيمن (باعتباره نواة الكلام)، زيادة على الأصل ذات وظيفة تركيبية.

العامل سبب الحركة الإعرابية (أي هو سبب الآثار الصوتية التي تعكس الحالات الإعرابية). فهو، إذاً، سبب بناء الكلام، وبدونه لا يكون (أي الكلام) وتنعدم الفائدة.

إذاً، هناك علاقة رياضية تحكمه وعناصره هي:

كل عامل = حالة إعرابية،

كل حالة إعرابية = علامة إعرابية،

إذاً، العامل = علامة إعرابية: الأثر الصوتي.

فهذا قانون العمل الجوهري، ولا يمكن تحقق وظيفته إذا أسقط عنصر من هذا القانون اللساني البنيوي. وللأسف، فإن المتأخرين من النحاة لم يتفطنوا لهذه الوظيفة الأساسية المحورية، فحصروا النحو في الإعراب ذاته. وغدا الفصيح من تمكن من النصب والرفع والجر والجزم لا من سبر معانيها. فهذا تصور وفهم خاطئ للنحو وعامله، وهو المتسبب في بعجه (أي بعج النحو) بالقياس المنطقي[24].

2 - للعامل في النظرية الخليلية وظيفتان:

- فهو عامل تركيبي - ويسميه الدكتور حاج صالح عبد الرحمن - بنائي أو لفظي

يهيمن على بناء الجملة.

- عامل معنوي يحدد المعاني النحوية كالمفعولية والفاعلية والحالية وغيرها، المتعاقبة على اللفظة بتعاقب العامل اللفظي.

3 - العامل يؤثر بكيفيات ثلاث متباينة في النحو الخليلي:

يؤثر لفظا بترؤسه عناصر التركيب النووي (أي العامل والمعمول) وهو تأثير يتحد فيه هذا النحو مع نظرية الربط العاملي يؤثر دلالة بتغييره للمعاني النحوية التي تنبئ عنها الحركات الإعرابية.

يؤثر تأثيرا دلاليا منطقيا لا بتغيير الحركات بل بتغيير المكون الدلالي الذي يتصدر التركيبين الاسمي أو الفعلي، إذ يضفي عليهما دلالات جديدة، قد تكون الاستفهام (هل جئت، هل أنت قادم؟)، التوكيد (قد جئت، أنت قادم) النفي (لم يأت، ما أنت قادم). فتتباين دلالات هذه التراكيب دون أن ينجم عنها تغيير في بنائها النووي القائم على ثنائية العامل والمعمول.

فتغير الصدر يستلزم تغييرا في المعنى المنطقي لا النحوي التركيبي؛ وهو ما يسمى بمستوى التصدير في اللسانيات الخليلية.

إن نظرية تشومسكي أهملت هذا النوع من العامل الذي تقوم عليه التراكيب اللغوية - في مختلف الألسنة البشرية، وهو ما أظهرت قوته وأكدت فعاليته النظرية الخليلية الحديثة[25].

4 - العامل والمعنى وظاهر اللفظ: إن "النحو العربي قد وضع على أسس إبستمولوجية مغايرة لأسس اللسانيات البنيوية"[26]. ومن ثم، نجد أن النحاة الخليلين في تحليلهم للتراكيب بغية استنباط بنيتها العقلية، يقدرون لكل معنى أي لكل بنية منطقية دلالية عاملا ذا أثر صوتي/حركة إعرابية. قد يكون: لفظا، أو تركيبا نحو: عا (أعلمت زيدا) أباه مع1 حاضرا مع2.

أما في نحو تشومسكي، فنجد الاهتمام بالثنائية (عامل/دلالة) غائبا تماما، لأن التركيز عنده منصب على نوع آخر من المعنى هو المعنى النحوي الذي اصطلح عليه: الحالة الإعرابية. فهذا تحليل على اللفظ يباين اللسان العربي الذي يهتم بظاهر

اللفظ وباطنه[27] أي معناه.
فقولي (زيد قائم) يجعل (زيد) معمولا أولا للعامل المعنوي الابتداء، إلا أنه من حيث الدلالة فسيكون (زيدٌ) فاعلا للقيام سواء أقلت: زيدٌ قائم أو كان زيد قائما أو إن زيد قائم. ومن ثم يغدو (زيد) هو العامل معنى. وهذا منحى غائب عن منهج تشومسكي. فالتحليل العاملي في النظرية الخليلية الحديثة تحليلي نحوي/معنوي يراد منه:
أ - معرفة العامل لمعرفة المعنى النحوي.
ب - استنباط التمثيل المنطقي الدلالي. وفي ذلك فهم للتراكيب "والتخليط بين هذين الاعتبارين على أحدهما دون الآخر يعتبر خطأ وتقصيرا"[28].
5 - التقدير النحوي والدلالي: لقد تفطنت النظرية الخليلية - في إطار معالجتها للعامل - إلى مبدأ التقدير بنوعيه النحوي والحالي. وهو ما يراد به اتفاق البناء بسبب اتفاق نوع العامل مع اختلاف المعنى المنطقي نحو[29]:
عبدُ الله ذهب أخوه،
عبدُ الله نعم الأخ،
عبدُ الله كان موجودا،
عبدُ الله إنه موجود.

فهذه التراكيب اللغوية متحدة من حيث بناؤها العميق، إذ أنها تقوم على التمثيل العاملي التالي: ع (مع1 + مع2).
لكن لها تقديرات حالية مختلفة؛ ففي الأولى إخبار، والثانية مدح، والثالثة إخبار في زمن ماض، والأخيرة تتضمن إثبات الخبر وتأكيده.

وهذا يؤكد جوهرا خلافيا بين العامل التشومسكي والخليلي، الذي يميز بين العامل من حيث وظيفته البنيوية والدلالية، أي يميز بين التقدير النحوي والدلالي للجملة. وهذا أساس علم النحو، أي علم العربية[30].
6 - وأساس هذا التفريق مبدأ الأصل والفرع، أي إن هذه العملية هي جزء من سلسلة نحوية تحويلية تربط بين الأصل البنيوي الذي يخضع لعلم العربية وبين

الفرع الذي يرتبط بعلم المفاهيم أي المعاني[31].

7 - إن التراكيب اللغوية تقوم على البناء التالي: (ع + (مع1 + مع2) + خ) الذي تعترضه تغيرات، تجعله يتحول إلى: ع (مع1 + مع2) + خ (ع + مع2) + مع1 + خ أو: مع2 + (ع + مع1) + خ

ومثل هذا الترتيب الذي لا يوجد له أثر في نحو تشومسكي، يسميه الحاج صالح (أي المدرسة الخليلية الحديثة) حد اللفظ أو الحد[32].

فللجملة الاسمية ترتيبها، حيث يرد المبتدأ أولا في الذكر قبل دخول العامل اللفظي، أي في السلسلة اللفظية المنطوقة. وأولا في الترتيب، حتى وإن تغيرت رتبته بعد دخول إن وكان، فهو دائما سابق للخبر المحمول عليه. والفعل في التركيب الفعلي يكون أيضا أولا في الذكر ما دام عاملا في الاسمين رفعا ونصبا. ومن ثم، فهو الأول في الترتيب.

إن للغة العربية ميزة تنفرد وهي: إمكانية غياب الفعل وبقاء أثره كما هو حال النداء والاستغاثة والتحذير والإغراء، نحو: يا عبدَ الله أي أنادي عبدَ الله: الأسدَ أي احذر الأسدَ.

تحوّل الفعل العامل إلى معمول عند اقترانه بالجازم أو الناصب، وبذلك يفقد أولية الترتيب.

ومن هنا أمكن القول: إن الفعل في اللسان العربي يكون أولا:

في الذكر أي في النطق.

أولا في الترتيب مادام هو الحدث ومتضمنا الخبر.

أولا في النية عند غيابه لفظا واستمرار عمله البنيوي.

فالأولية، كمفهوم، إذًا، غائبة في النحو التشومسكي.

8 - إن النظرية العاملية الخليلية قائمة على مبدأ التبعية والحمل على الأول. أي حمل الشيء على الشيء، وبذلك فهي تعكس العلاقات الاندراجية الموجودة بين الوحدات المعجمية أي بين الألفاظ. وهذه الخاصية تنعدم عند التوليديين حتى وإن حاولوا تجسيدها بواسطة التمثيل التشجيري[33].

9 - إن التبعية عند الغرب واحدة، سواء تلك التي تحصل بين عناصر التركيب بسبب تأثير العامل في معمولاته، أو التي تكون داخل اللفظة مثل (كتاب زيد). أما عند العرب فللتبعية ضربان:

أ - تبعية بناء، كتبعية الخبر للمبتدأ والفعل للفاعل.

ب - تبعية وصل ناتجة عن إجراء التحويل بالزيادة على النواة المفردة، كدخول أل التعريف على الاسم (أل + اسم) والإضافة (كتاب + على) كتاب علي.

كما يتضح من خلال هذا المشجر الذي أبدعته المدرسة الخليلية الحديثة.

إن التمثيل الشجري العاملي لا يستطيع أن يفرق بين حالات الترتيب الواجبة والجائزة، أي بين ما يجب أن يتأخر فيه المعمول، وما يجوز أو يجب تقدمه. ولذلك صاغت النظرية الخليلية الحديثة نموذجا شجريا يوضح هذه الإمكانية(34): فالرجال ليس معمولا تابعا للفعل (كتبوا) مادام المعمول الأول لا يقدم على عامله قط، بل إنه معمول العلامة العدمية أي الابتداء(35).

فالعامل كمفهوم موجود في التراث اللساني العربي والغربي على حد سواء، إلا أنه يتمايز فيهما بناء، قانونا ودلالة(36) لتمايز البيئة والحضارة ومنهج المعالجة.

فللنحاة الأولين حجتهم وآراؤهم العاملية.

وللسانيات الغربية/التشومسكية مذهبها.

وللنظرية الخليلية الحديثة منهجها، وهي تسعى لإخضاعه (أي المبدأ العاملي) إلى العلاج الآلي، الصوري للغة العربية من أجل إبراز ما قدمه العلماء الأولون، وكشف أسرارهم اللسانية وإعادة الاعتبار للعامل "لأنه ليس من المعقول أن يجهل كل الذي تركوه لسبب واحد وهو قدمه وعدم ظهوره في عصرنا هذا"(37).

ولكن من الإنصاف القول: إن نظرية تشومسكي تتقاطع مع النظرية اللسانية العربية في منهجها وهو العمل والربط الإحالي وفي التحويل وغيرهما من المفاهيم اللسانية المحورية(38).

إن كتاب سيبويه ذا الطابع العلمي والتعليمي البيداغوجي لم يلتق مع الاتجاه

التشومسكي اللغوي فحسب، بل إنه طرح أيضا مفاهيم أساسية في اللسانيات الشكلانية وأسس المدرسة الخليلية الممتدة عبر الزمن.

الهوامش:

1 - مؤسسها الدكتور عبد الرحمن حاج صالح رئيس المجمع الجزائري للغة العربية، ومدير مركز ترقية البحوث في اللغة العربية الكائن بجامعة بوزريعة، الجزائر.

2 - Hadj Salah : La linguistique néokhalilienne et les études linguistiques actuelles dans le monde arabe, Maroc 1987, p. 71.

3 - ينظر، سيبويه: الكتاب، طبعة بولاق، ج1، ص 25. انظر أيضا، عبد الرحمن حاج صالح: المرجع السابق، ص 18.

4 - ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك، ط5، 1979، ص 490، وابن يعيش: شرح المفصل، ج1، ص 88.

5 - عبد الرحمن حاج صالح: المدرسة الخليلية الحديثة ومشاكل علاج العربية بالحاسوب، مؤتمر اللغويات الحسابية، الكويت 1989، ص 230.

6 - سيبويه: الكتاب، ج2، ص 304، وعبد الرحمن حاج صالح: المصدر السابق، وثيقة رقم 1، ص 14.

7 - ابن يعيش: شرح المفصل، ج1، ص 19، والكافية، ج1، ص 3.

8 - عبد الرحمن حاج صالح: المصدر السابق، الوثيقة رقم 1، ص 14.

9 - والمثال مفهوم اختصت به النظرية الخليلية الحديثة، ولا يوجد في اللسانيات الغربية. عبد الرحمن حاج صالح: المصدر السابق، وثيقة رقم 2، ص 234.

10 - انظر، الكافية لابن الحاجب، ج1، ص 3، وشرح المفصل، ج1، ص 22، وعبد الرحمن حاج صالح: دور النظرية الخليلية في النهوض بالبحوث الحاسوبية، ندوة قضايا اللغة العربية في عصر الحوسبة والعولمة، الأردن 2002، (وثيقة رقم 3)، ص 4.

11 - عبد الرحمن حاج صالح: الوثيقة رقم 1، ص 17.

12 - عبد الرحمن حاج صالح: الوثيقة رقم 3، ص 7.

13 - عبد الرحمن حاج صالح: تكنولوجية اللغة والتراث اللغوي العربي الأصيل، الوثيقة رقم 4، ص 24.

14 - وقد تنبه التوليديون الأمريكيون إلى هذا التحويل التفريعي الذي تتسم به اللغات البشرية، إلا أنه تحويل عكسي برد الفرع للأصل؛ لا بتفريع الأصل كما في النحو العربي.

15 - عبد الرحمن حاج صالح: الوثيقة رقم 3، ص 4. وهذا المبدأ (التحويل) أخذه تشومسكي من النحو العربيِ والعبري من أجل تطوير نمطه التوليدي الذي يعجز عن تفسير جملة المبني للمجهول، نحو: ضرِبَ زيد. فهل زيد ضارب أم مضروب؟

16 - عبد الرحمن الهواري حاج صالح: المدرسة الخليلية ومشاكل علاج العربية، الوثيقة رقم 2، ص 245.

17 - المرجع نفسه، ص 223.

18 - نفسه.

19 - Abderrahmane Hadj Salah : Linguistique arabe et linguistique générale, thèse de doctorat, Paris 1979, p. 805.

20 - المرجع نفسه، ص 719-720.

21 - المبرد: المقتضب، ج2، ص 49.

22 - Abderrahmane Hadj Salah : op. cit., p. 746.

23 - Ibid., p. 807.

24 - عبد الرحمن حاج صالح: دور النظرية الخليلية في النهوض بالبحوث الحاسوبية الوثيقة رقم 3، ص 9.

25 - عبد الرحمن حاج صالح: الوثيقة رقم 1، ص 7.

26 - نفسه.

27 - وهو مصطلح المدرسة الخليلية، ينظر المرجع نفسه، ص 21.

28 - يراجع المرجع، نفسه، ص 14.

29 - Abderrahmane Hadj Salah : op. cit., p. 900.

30 - Ibid.

31 - Ibid., p. 901.

32 - Ibid., p. 720.

33 - انظر، عبد الرحمن حاج صالح: المدرسة الخليلية ومشاكل علاج العربية، وثيقة رقم 2، ص 238.

34 - انظر، المرجع نفسه، ص 240.

35 - المرجع نفسه، ص 241.

36 - مرتضى جواد باقر: مقدمة في نظرية القواعد التوليدية، ص 148.

37 - عبد الرحمن حاج صالح: المدرسة الخليلية الحديثة وعلاج العربية بالحاسوب، وثيقة

رقم 3، ص 245.

38 - مازن الوعر: جملة الشرط عند النحاة الأصوليين العرب في ضوء نظرية النحو العالمي لتشومسكي، مكتبة لبنان ناشرون، 1999، ص 79-86.

References:

1 - Al-Anṣārī, Ibn Hishām: Mughnī al-labīb, edited by Māzin al-Mubārak, 5th ed., Dār al-Fikr, Damascus 1979.

2 - Al-Mubarrad: Al-Muqtaḍab.

3 - Al-Wa'r, Māzin: Jumlatu ash-sharṭ 'inda an-nuḥāt al-'uṣūliyyīn al-'Arab fī ḍaw' naẓariyyat an-naḥw al-'alami li-Chomsky, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Beirut 1999.

4 - Hadj Salah, Abderrahmane: Al-madrasa al-khalīliyya al-ḥadītha, Computational linguistics conference, Kuwait 1989.

5 - Hadj Salah, Abderrahmane: Dawr an-naẓariyya al-khalīliyya fī an-nuhūḍ bi al-buḥūth al-ḥāsūbiyya, Symposium on Arabic language issues in the era of computing and globalization, Jordan 2002.

6 - Hadj Salah, Abderrahmane: La linguistique néokhalilienne et les études linguistiques actuelles dans le monde arabe, Maroc 1987.

7 - Hadj Salah, Abderrahmane: Linguistique arabe et linguistique générale, Thèse de doctorat, Paris 1979.

8 - Ibn al-Ḥajib: Al-Kāfiyya.

9 - Ibn Ya'īsh: Sharḥ al-Mufaṣṣal.

10 - Sibawayh: Al-kitāb, Būlāq Ed., Cairo.

مجلة حوليات التراث، العدد 7، 2007، ص 23 - 47
ISSN 1112-5020

جدلية الفعل القرائي عند علماء التراث

د. أحمد عرابي
جامعة تيارت، الجزائر

الملخص:

إن تعدد الأفكار والعقائد والمناهج جعلت الرؤى إلى المقروء الواحد تختلف وتتباين باختلاف المواقف الثقافية والمرجعيات الدينية حتى إنها لتصل في كثير من الأحيان إلى العدائية، وعليه يكون إنجاز الفعل القرائي: (التفسير أو التأويل) قائما ومنطلقا من خلفيات (أيديولوجية) يتمسك بها قارئ ما عند ما يواجه النص المحتكم إليه. وإذا كانت الغاية من القراءة هي الكشف عن عالم النص وتحديد مقصديته، فإن هذه ليست ميسورة إذ قد تعترض طريقها صعوبات وعوائق كثيرة.

الكلمات الدالة:

القراءة، النص، التأويل، التفسير، التراث.

Dialectical reading act among heritage scholars

Dr Ahmed Arabi
University of Tiaret, Algeria

Abstract:

The multiplicity of ideas, beliefs, and approaches made the visions of a single reciter differ according to different cultural attitudes and religious references, so that they often reach hostility, and accordingly the accomplishment of the reading act is: (Interpretation) exists and proceeds from (ideological) ulterior motives that a reader clings to when confronting the text to which it is judged. And if the purpose of reading is to reveal the world of the text and determine its intent, then this is not easy, as many difficulties and obstacles may be encountered in its way.

Keywords:

reading, text, explanation, interpretation, heritage.

تاريخ النشر: 2007/9/15
orabo14@hotmail.fr

إن الاهتمام بعلم التراكيب هو جانب مهم من علم الدلالة العام لأنه يرتبط بعلم النحو الذي له دور في معرفة معاني التراكيب من حيث الحركات الدالة على ذلك، قال الجرجاني عبد القاهر مبينا أهميته: "إذ كان قد علم أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها"[1].

وقد خصص هذا المقال في البحث عن المعنى من أوله إلى آخره، وإذا تناول الجانب اللفظي في التركيب فما ذاك إلا سبيل إلى فهم المعنى، وأهم مرتكز يعتمد في ذلك هو "تضافر القرائن. وما كتب في هذا المجال متفرق بين كتب النحو والتفسير والبلاغة، ويستمد علم التأويل أصله ووسائله من هذه العلوم، ويضاف إليها القراءات القرآنية وعلم العقيدة وعلم أصول الفقه.

ولهذا ترى مناهج علماء التأويل إلى أن تفسير المعنى هو إيضاحه، وكذلك علم النحو والإعراب قال العكبري "وأقوم طريق يسلك في الوقوف على معناه - أي القرآن - ويتوصل به إلى تبيين أغراضه ومغزاه معرفة إعرابه واشتقاق مقاصده من أنحاء خطابه، والنظر في وجوه القرآن المنقولة عن الأئمة الإثبات"[2].

ويتبين من هذا أن من طلب فهم القرآن فإنه لا مفر له من علم الإعراب ومعرفة القراءات التي لها صلة وثيقة بهذا العلم، وهو من جملة ما يستعان به على إحكام المعنى وتحديده ويعتمد فيه على الصناعة النحوية، وقد أشار ماهر البقري إلى هذا بقوله: "ذلك أن الإعراب وسيلة لفهم المعنى وسلامة الأسلوب على سنن العربية"[3].

ويمكن أن تترخص في هذه السنن التي بني عليها الإعراب إذا كان ذلك عائقا عن الوصول إلى المعنى، وأهم مرتكز في هذا التجاوز هو القرائن المرجحة لمراعاة المعنى على حساب الظاهرة الإعرابية، والدليل على ذلك قولهم "خرق الثوب المسمار" ظهر التعارض بين المعنى والإعراب، يرجح المعنى.

وقد اتفق العلماء على ضرورة النحو ودوره في تفسير القرآن الكريم إذ بمعرفته يعقل مراد الله تعالى من النصوص والآيات، وما استوعاه من حكم

وأحكام منيرة ومواعظ واضحة، "وقد جاء في الأثر عن الإمام على - رضي الله عنه - أنه قال: "تعلموا النحو فإن بني إسرائيل كفروا بحرف واحد، كان في الإنجيل مسطورا هو "أنا ولدت عيسى" بتشديد اللام نخففوه فكفروا"[4].

وسواء أصحت هذه الرواية أم لا؟ فإن لفظة "ولد" من التضعيف إلى التخفيف - في اللغة العربية - تغير المعنى تماما، فلهذا كان لا مفر من أن يكون النحو والصرف وغيره من النصوص الأخرى ملازما للتفسير، لأن الاهتمام بهما يؤدي إلى إبعاد اللبس عن معاني الآيات القرآنية.

وقد بين العلماء قديما أهمية علم النحو والصرف ودورهما في تفسير النصوص القرآنية، وأنهما ارتبطا بعلم التفسير والتأويل معا، ومما يستدل به على ذلك قول الزركشي: (ت 743هـ) في تعريفه التفسير: "التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد - صلى الله عليه وسلم - وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم العربية والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"[5].

لقد كان الإعراب من أدوات المفسر لا يستغنى عنه، ولا يستطيع أحد أن يفسر بدونه، حتى أن بعض العلماء كان يجعل من إعراب القرآن علما ويعده من فروع علم التفسير. وقد ذكر الزركشي فيما يجب على المفسر البداءة به فقال: "باعتبار كيفية التراكيب بحسب الإعراب ومقابله من حيث إنها مؤدية أصل المعنى، وهو ما دل عليه المركب بحسب الوضع وذلك متعلق بعلم النحو"[6].

وعرف السيوطي (ت 911هـ) النحو بقوله: "صناعة علمية ينظر بها أصحابها في ألفاظ كلام العرب من جهة ما يتألف بحسب استعمالهم لتعريف النسبة بين صياغة النظم وصورة المعنى فيتوصل بإحداهما إلى الأخرى"[7]. "ويشير هذا التعريف إلى تصور النحو ولوظيفته وله أهمية، فالنحو صناعة علمية تختص بدراسة قوانين التراكيب أو النظم العربية ووظائفها ومكوناتها، والصلة بين النمط التركيبي ومدلوله كل ذلك في إطار ما تواضع عليه العرب في استعمال لغتهم"[8].

إن السيوطي حين جعل غاية النحو: "معرفة النسبة بين صيغة النظم وصورة

المعنى" يشير إلى فهم لوظيفة النحو أعمق من مجرد كونه قواعد لضبط حركات الإعراب أو حتى بناء الجمل فربطه بين "صيغة النظم" و"صورة المعنى" واختياره هذين المصطلحين بالذات للتعبير عن "الجملة" و"معناها" دليل على دقة الحس النحوي لدى صاحب التعريف". وقد نص على قضية مهمة هي - إلى حد كبير - القضية نفسها التي تدور حولها الدراسات النحوية الحديثة، خاصة لدى التحويليين (Transformationalistes) وهي قضية طبيعية الصلة بين التركيب والمعنى، وقد يزكى هذا الفهم ما حتم به التعريف بقوله: "فيتوصل بإحداهما إلى الأخرى"، إشارة إلى أن الصلة الوثيقة والمتبادلة بين التركيب والمعنى وأن فهم أحدهما بوضوح متوقف على فهم الآخر كذلك، أي أنه إذا لم يفهم الوظيفة النحوية لمكونات التركيب ويفهم سر وضعها على نظم خاص - فضلا عن دلائلها المعجمية - تعسر فهم المعنى فهما كاملا وبالمثل إذا لم يكن المعنى المطلوب التعبير عنه واضحا في الذهن بدرجة كافية صعب تحديد بناء أو نظم الجملة التي تستطيع نقل هذا المعنى بأمانة"(9).

ولا يعني ذلك الاعتماد في فهم الخطاب على أن هذه الآلية منعزلة عن غيرها من الآليات الأخرى بل إن البحث عن المعنى يتطلب من المؤول أن يقوم بدراسة شاملة لأساليب القرآن الكريم. وإلا فلا يمكن أن يبلغ شاطئ الأمان دون أن يفهم ما فيه من دلالات الألفاظ والتراكيب والصيغ الصرفية وتحكيم دور السياق، وذلك هو المنهج الأسلوبي التحليلي في تأويل الخطاب الإلهي واستنباط مقاصده ولهذا كانت دراسة القرآن وتفسيره عند الأولين مزجا بين علم النحو والصرف وعلم المعاني وتوظيف دلالة السياقات المختلفة فكانت دراستهم دراسة شمولية لعلوم اللغة العربية وربط الخطاب بأقوال المكلف بمقاصد القرآن الكريم.

1 - دلالته الصوت "المورفيم":

ومنها ما يتعلق بالتأويل أو عدمه من ناحية المجاز أو الدلالة الصرفية كقوله تعالى: (ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا...

الآية)[10]، ففي قوله تعالى: "أغفلنا" أي: نسبناه للغفلة، كقول القائل: أكفرت فلانا، إذا نسبته إلى الكفر، وأبخلته إذا نسبته إلى البخل"[11]. ويذكر أمثلة من التأويلات لهذا الصيغة الصرفية ومنها:

- "أن يكون المراد سميناه غافلا بتعرضه للغفلة، فكان المعنى: حكمنا عليه بأنه غافل. كما يقول القائل: قد حكمت على فلان بأنه جاهل، أي لما ظهر الجهل منه وجب هذا القول فيه"[12].

- "أن يكون ذلك من باب المصادفة، فيكون المعنى: صادفنا قلبه غافلا، كقول القائل: أحمدت فلانا أي وجدته محمودا، وذلك يؤول إلى معنى العلم، فكأنه تعالى قال: "علمناه غافلا"[13].

وقال الزمخشري (ت 538هـ) في "الكشاف": "من جعلنا قلبه غافلا عن الذكر بالخذلان، أو وجدناه غافلا عنه"[14].

وقال ابن القيم الجوزية (ت 751هـ): "فإنه سبحانه أغفل قلب العبد عن ذكره فغفل هو. فالإغفال فعل الله والغفلة فعل العبد. ثم أخبر عن أتباعه هواه، وذلك فعل العبد حقيقة والقدرية[15] تحرف هذا النص وأمثاله بالتسمية والعلم، فيقولون: معنى أغفلنا قلبه سميناه غافلا أو وجدناه غافلا، أي: علمناه كذلك، وهذا من تحريفهم. بل أغفلته مثل أقمته وأقعدته وأغنيته وأفقرته أي: جعلته كذلك... وهل يخطر بقلب الداعي: اللهم أقدرني أو أوزعني وألهمني أي سميني وأعلمني كذلك"[16].

وترجع هذه التأويلات المختلفة في حقيقتها إلى الالتزام باللغة، وما تعنيه من دلالات ثم ربط هذه الدلالات اللغوية صرفية أو نحوية أو لفظية بمقصد الشارع الحكيم فالدلالة في الفعل الذي جاء على صيغة أفعلت يدل على أنه وجد الشيء على صيغة معينة، مثل: أكرمت زيدا، والمعنى المراد لديك أنك وجدته كريما وقد يكون معناه أنك جعلته كريما، فهذا الاشتراك في دلالة الصيغة الصرفية أدى إلى الاختلاف في معنى النص القرآني، ويبقى الحكم للسياق القرآني.

وقال ابن جني (ت 392هـ): "ولن يخلو "أغفلنا" هنا أن يكون من باب

أفعلت الشيء صادفته ووافقته كذلك"[17]. وما دامت الصيغة الصرفية "أفعل" احتملت معنيين هما: صادفت الشيء على صفة ما، أو جعلته على تلك الصفة فيختار المؤول ما يناسبه من المعنيين، و يبقى الترجيح للقرائن الموجودة ضمن السياق اللغوي "للنص" وهي القرائن الداخلية أو ربط النص بالقرائن الشمولية أو الشاملة أو ما أطلق عليه السياق العام أو السياق الأكبر. ومن النصوص العربية التي دعم بها رأيه قول الشاعر:

فأصممت عمرا وأعميته عن الجود والمجد يوم الفجار

فقال ابن جني مستشهدا وشارحا: "أي صادفته أعمى، وحكى الكسائي: دخلت بلدة فأعمرتها، أي وجدتها عامرة، ودخلت بلدة فأخربتها أي وجدتها خرابا ويكون ما قاله الخصم: أن معنى أغفلنا قلبه: منعنا وصددنا، نعوذ بالله من ذلك، فلو كان الأمر على ما ذهبوا إليه منه لوجب أن يكون العطف بالفاء دون الواو وأن يقال: "ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا فاتبع هواه". وذلك أنه كان يكون على هذا الأول علة للثاني والثاني مسببا عن الأول ومطاوعا له، كقولك أعطيته فأخذ، وسألته فبذل، لما كان الأخذ مسببا عن العطية، والبذل مسببا عن السؤال، وهذا من مواضع الفاء لا الواو ألا ترى أنك إنما تقول جذبته فانجذب، ولا تقول وانجذب، إذا جعلت الثاني مسببا عن الأول ونقول كسرته فانكسر، واستخبرته فاخبر، كله بالفاء، فمجيء قوله تعالى: "واتبع هواه" بالواو دليل على أن الثاني ليس متسببا عن الأول، على ما يعتقده المخالف. وإذا لم يكن عليه كان معنى أغفلنا قلبه عن ذكرنا أي صادفناه غافلا على ما مضى، وإذا صودف غافلا فقد غفل لا محالة"[18].

ويتبين مما سبق أن عرف الدلالة اللغوية لا يكفي وحده في الوصول إلى المعنى المقصود في كثير من الأحيان ولهذا يجب أن يعتمد التأويل على الأدلة الصحيحة. إذا أول اللفظ خارج دلالته الأصلية أي وضع له أصلا فإنه لا يقبل إلا إذا استند على دليل صحيح من كتاب أو سنة أو كلام العرب أو قرينة

عقائدية أو عقلية أو ضرورة من ضرورات الدين وإذا تعارض الدليلان، وجب البحث عما يرجح أحدهما عن الآخر: "أن يقوم التأويل على دليل صحيح يدل على صرف اللفظ عن الظاهر إلى غيره، وإن يكون هذا الدليل راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله"[19] لأن التأويل قول بالرأي الذي يقوم على التأمل والتدبر وما كان كذلك يجب أن يكون قائما على أدلة مقنعة وتحليل علمي للظاهرة اللغوية. وهو أن يقرأ القارئ النص قراءة شمولية أي يربط دلالته بكل النصوص الدينية التي تقرر إثبات العقائد بصفة إجمالية أما أن ينظر إلى النص معزولا ومن خلال دلالة صرفية أو نحوية وحتى سياقية فهذا بالنسبة للقرآن الكريم لا يجدي في تحديد المعاني العامة. ولهذا فقد فر ابن جني من محضور ووقع في محضور آخر وهو: إذا كان الله قد وجد قلب عبده غافلا - كما أول ابن جني - فإن ذلك يعني أن الله لم يكن يعلم أن قلب عبده غافلا قبل ذلك ثم وجده وهذا لا يجوز في حقه سبحانه وتعالى.

ولأن الأصل في عبارة الشارع، ونصوص أحكامه: "أن الأصل في أخذ الأحكام من النصوص عدم التأويل"[20].

2 - دلالة التركيب اللغوي:

عرفه عبد القادر الجرجاني (ت 471هـ) فقال: "أن لا نظم في الكلام ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبني بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من الناس..."[21]

وعرفه الجرجاني الشريف (ت 843هـ) بأنه: "جمع الحروف البسيطة ونظمها لتكون كلمة"[22]. وهذا التعريف خاص بنظم الحروف الهجائية لتصنع منها الكلمات، وهذا المعنى لا يتعارض مع نظم الكلمات، ولا يبتعد عن المفهوم الاصطلاحي لكلمة تركيب. وعرف بأنه: "ضم الأشياء بعضها إلى بعض، في نحو الجملة"[23].

ويقصد به التركيب في الكلمات التي تخضع إلى نظام معين متعارف عليه لدى أهل تلك اللغة، أو ما يطلق عليه التركيب التعبيري، وهو: "مجموعة منسقة

من الكلمات تؤدي معنى مفيدا كالجملة الاسمية أو الفعلية أو الجزء من الجملة الذي يؤدي دلالة ما"[24].

وذكر الزركشي (ت 794هـ) أهمية معرفة التركيب بالنسبة للمتعامل مع النص القرآني، وهو من الأمور التي يجب البداءة به، وهو معرفة معاني المفردات فقال: "باعتبار كيفية التراكيب بحسب الإعراب ومقابله من حيث إنها مؤدية أصل المعنى، وهو ما دل المركب بحسب الوضع وذلك متعلق بعلم النحو"[25].

ومن الأمثلة التي ذكرها قوله: "ومن شواهد الإعراب قوله تعالى: "فتلقى آدم من ربه كلمات... الآية"[26]. ولولا الإعراب لما عرف الفاعل من المفعول به"[27].

3 - الواقعية وتفسير النص:

وقد تثير الظاهرة التركيبية بعض الإشكالات فيما يتعلق في فهم بعض النصوص وتعرض الشاطبي لهذه القضية وذلك في ربطه بين الخبر أي النص وبين مقررات الدين الواردة في خبر الله، وما استدل به في هذا المكان قوله تعالى: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا"[28]. فقال الشاطبي: "إن حمل على أنه إخبار، لم يستمر مخبره، لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيرا بأسره وإذلاله. فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرد عليه، وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب أن يحمل"[29].

لقد صرح النص بأن المؤمن لا يغلبه الكافر أبدا، ولكن ربط ظاهر النص بواقع المسلمين فإننا نجدهم مغلوبين مهزومين من الناحية الواقعية، فوقع تعارض بين ما قرره النص وبين ما هو مشاهد في الواقع. وهذا يبين لنا أن دلالة التركيب اللغوي في السياق قد لا تكفي لضبط المعنى وعليه يقام بعملية تأويلية الهدف منها الموافقة بين النص والواقع لذي يتحدث عنه، فإذا وعد الله المؤمنين بالنصر الدائم على الكافرين إلى يوم القيامة وهو وعد من الله فإذا تخلف معنى النص عن جريانه في الواقع فلا بد من البحث في دلالة النص على الرغم من وضوحه من الناحية التركيبية، ولهذا كتب في التعليق على هذه الآية كحل للإشكالية الدلالية التي

أثارها بأنه: "يجوز بقاء الآية على معنى الخبر، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الإيمان الراسخ
من الاستعداد والإتحاد والثبات"، والمسلمين لا يغلبون ماداموا كذلك"[30].

قال الكلبي: "قال الإمام علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وغيره: "ذلك في الآخرة، وقيل السبيل هنا الحجة البالغة"[31]. وأضاف الرازي مدعما هذا التأويل قائلا: "والدليل أنه عطف على قوله: فالله يحكم بينكم يوم القيامة، الثاني: أن المراد به في الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة والمعنى أن حجة المسلمين غالبة على حجة الكل وليس لأحد أن يغلبهم بالحجة"[32].

وأردت أن أبين من خلال عرض هذه التأويلات أن دلالة التركيب قد لا تكفي وغير قادرة على تحديد المعنى وحدها إلا إذا أضيفت ضمائم أخرى وهذه الضمائم قد تكون نصا أو واقعا مشاهدا وهو بمثابة المقام. وعلى الرغم من أن الزركشي - مثلا - قال: "قالوا: والإعراب يبين المعنى؛ وهو الذي يميز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين"[33]. إلا أن النظم قد لا يكون كافيا ولهذا نجده يقول في موضع آخر مبينا أهمية معرفة دلالة التركيب بالنسبة للناظر في كتاب الله حيث قال: "وعلى الناظر في كتاب الله، الكاشف عن أسراره، النظر في هيئة الكلمة وصيغتها ومحلها، كونها مبتدأ أو خبرا، أو فاعلة أو مفعولة، أو في مبادئ الكلام أو في جواب، إلى غير ذلك من تعريف أو تنكير أو جمع قلة أو كثرة إلى غير ذلك"[34].

ولهذا كان الأصوليون يستدلون على القواعد الأصولية بالحجة اللغوية من خلال النص القرآني نفسه، وقام الاستدلال على هذه القواعد من حيث المعاملة مع الخطاب القرآني هو المقصود الأعظم وتبين أن المعنى الإفرادي لا يعبأ به إذا فهم المعنى التركيبي بدون التشبث بحرفه"[35]. إلا أن هذا المعنى التركيبي لا يمكن الاعتماد عليه منعزلا عن غيره من النصوص الأخرى التي بينه وبينها مناسبة ما. وتلك المناسبة قد تكون على مستوى المبنى والمعنى أو الموضوع. المثال لا الحصر ودرستها من الناحية الدلالية وذلك من خلال بعض النصوص القرآنية

بكل قاعدة الواو على الترتيب وغيره، الصرف في اللفظ والصيغة الصرفية.

4 - خرق معيارية الترتيب:

إن خرق معيارية الترتيب في القواعد النحوية هو ما يسمى بالانحراف الدلالي في دلالة الألفاظ على غير ما وضعت له في كلام العرب، ولا يخلو ذلك من دلالات عميقة وأغراض بلاغية،أي أن يقدم المعنى في أحسن لفظ وأروع ترتيب ولا يكون الشيء رائعا إلا إذا كان ملفتا للذهن وإلى مستوى القوانين النحوية والصرفية وتلك هي الغاية القصوى من علم البيان وفنونه البلاغية. وما سميناه (خرق معيارية الترتيب) يتعلق بالنسبة للنحو والبلاغة معا بظاهرة التقديم والتأخير الذي قال عنه عبد القاهر الجرجاني: "هو باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية..."(36)

وفي التقديم من المزايا والاعتبارات ما يدعو إلى هذا الترتيب، ويعد ما كان حقه التأخير فيكون من الحسن تغيير رتبته وإتباع هذا النظام ليكون المقدم مشيرا إلى الغرض الذي يؤدي إليه ومترجما عما يريد المتكلم. وتحدث أيضا عن تربيته وفوائده في موضع آخر فقال: "وأعلم أنا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئا يجري مجرى الأصل غير العناية والاهتمام..."(37). وذكر العلماء للتقديم أسبابا وأسرارا ولطائف منها ما أشار إليه الجرجاني حيث قال: "وقال النحويون: إن معنى ذلك أنه قد يكون من أغراض الناس في فعل ما أن يقع بإنسان بمعينه ولا يبالون من أوقعه..."(38)

ولا يخلو التقديم والتأخير من أسرار دلالية وقد مثل السيوطي بقوله: "ومنه تقديم العبادة على الاستعانة في سورة الفاتحة؛ لأنها سبب حصول الإعانة"(39). وقد يقدم المتأخر ليحتمل الاستعمال أكثر من معنى أو أكثر من تأويل، أي به تتعدد المعاني للتركيب الواحد ولهذا وجدنا لقوله تعالى: (إياك نعبد وإياك نستعين)(40). تخريجات كثيرة ففي هذه الآية تقديم ومن هذه التأويلات ما ذكره ابن القيم الجوزية فقال: "فإن المقصود بتقديم "إياك" تعظيم الله سبحانه وتعالى والاهتمام بذكره مع إفادة اختصاص العبادة والاستعانة بالله تعالى ليصير الكلام

حسنا متناسقا، ولو قال: نعبدك ونستعينك لم يكن الكلام متناسقا"[41].

قال الرازي (ت 606هـ) "الأول": قدم الله جل وعلا نفسه على عيادة العابد لأنه هو المقصود بالعبادة لا يشاركه فيها غيره، وليكون على وجل وخوف قبل أن يدخل فيها، وحتى لا تمتزج العبادة بالغفلة وعدم الخشوع والإخلاص. "الثاني": البدء بذكره يوحي بتقديسه وإجلاله والشعور بعزته وعظمته والعبادة عمل، فيها ركوع وسجود وقيام وغيرها من الأعمال بالإضافة إلى الأعمال القلبية التي لا يقدر على التوفيق إليها إلا الله، لذا ذكر أولا، فلما علم العبد أن الله مولاه ذكره وأحضره في قلبه وقدمه على غيره فبذلك يعينه عليها، ويتقبلها منه ألا ترى أن الإنسان إذا حمل شيئا ثقيلا تناول قبل ذلك ما يساعده على هذا العمل الشاق وأول ما يتناول العبد هنا هو معرفة الربوبية فإذا شاهد جمال الربوبية سهل عليه تحمل ثقل العبودية "الثالث": ولو قيل: "نعبدك" لا يفهم منه عدم عبادته لغيره، ولأنه يحتمل أن يعبد ويعبد معه غيره كما هو شأن المشركين فلما قدم رفع هذا الاحتمال. "الرابع" إنك إذا قلت: "نعبدك" فبدأت أولا بذكر عبادة نفسك ولم تذكر أن تلك العبادة لمن، فيحتمل أنها تكون لغير الله، أما إذا غيرت الترتيب كان قولك "إياك" صريحا في أن المعبود هو الله فكان هذا أبلغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك"[42].

وفي الآية تقديم آخر، وهو تقديم جملة "إياك نعبد" على جملة "إياك نستعين" فلم قدم العبادة على الاستعانة؟ قال الكلبي: "إياك في الموضعين مفعول بالمفعول الذي بعده وإنما قدم ليفيد الحصر، فإن تقديم المعمولات يقتضي الحصر، فاقتضى قول العبد إياك نعبد أن يعبد الله وحده لا شريك له واقتضى قوله "إياك نستعين"، اعترافا بالعجز والفقر وأنا لا نستعين إلا بالله وحده... أي نطلب العون منك على العبادة على جميع أمورنا وفي هذا دليل على بطلان قول القدرية والجبرية"[43].

وفيه دليل على بطلان قول المعتزلة والجبرية إذ طلب الاستعانة يعني أن الإنسان قادر على ارتكاب الفعل وفي الوقت نفسه لا يستطيع الأداء وحده

فيحتاج إلى الاستعانة من الله عز وجل. فهذا أجمع حكمة الله للفعل وكسب الإنسان لذلك، فهذا معنى الاستعانة في الآية. وقال الرازي: "أعلم أنه ثبت بالدلائل العقلية أن لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قوة على طاعته إلا بتوفيق الله، لأن العبد لا يمكنه الإقدام على الفعل إلا بإعانة الله"(44).

وفي الإجابة عن تقديم العبادة على الاستعانة وأن الاستعانة يجب أن تكون مقدمة على العبادة، قال الرازي: "كأن المصلي يقول شرعت في العبادة واستعنت بك في إتمامها فلا تمنعني من ذلك بالمرض أو الموت ولا بقلب الدواعي وتغييرها، كأن الإنسان يقول: يا إلهي إني ما أتيت إلا بنفسي إلا أن لي قلبا يفر مني فأستعين بك في إحضاره، فدل ذلك على أن الإنسان لا يمكنه إحضار القلب إلا بإعانة الله"(45).

وقال أبو زكرياء الأنصاري: "فإن قلت فلم قدم العبادة على الاستعانة، مع أن الاستعانة مقدمة؟ لأن العبد يستعين الله على العبادة ليعينه عليها"(46) ثم أجاب عن سؤاله قائلا: "قلت الواو لا تقتضي الترتيب، أو المراد بالعبادة التوحيد وهو مقدم على الاستعانة على سائر العبادات"(47).

ويمكن أن يكون المعنى أن المؤمن لا يستحق الاستعانة من الله إلا إذا حقق العبادة، ويكون ترتيب الآية على الأصل، فكان العبادة شرط في حصول الاستعانة والمشروط لا يتحقق إلا إذا تحقق الشرط(48). ويدل هذا التأويل على أن الدلالة النحوية لا يمكن فصلها عن الدلالة المعجمية لأنها قرينة من أدلة التوجيه في الدلالة النحوية ولعل في تقديم العبادة على الاستعانة سرا له علاقة بدلالة لفظ العبادة فإذا كانت العبادة بمعنى الطاعة مع غاية الخضوع وهو تفسير لغوي قد يكون قاصرا على المعنى العميق لدلالة اللفظ. فما هي العبادة إذن؟

ومن أمثلة هذا النوع من خرق الترتيب لأغراض دلالية قوله تعالى: "لم يلد ولم يولد"(49)، فلم قدم "لم يلد" على قوله "ولم يولد" مع أن في الشاهد أن يكون أولا مولودا ثم يكون ولدا؟ فالتقديم هنا مخالف لما ألفه العقل من حيث الواقع، لأن الوالد لا يكون كذلك قبل أن يكون مولودا، وذكر الرازي علة هذا التقديم

بقوله: "إنما وقعت البداءة بأنه "لم يلد" لأنهم ادعوا أن له ولدا وذلك لأن مشركي العرب قالوا: الملائكة بنات الله، وقالت اليهود: عزيز ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله، ولم يدع أحد أنه له ولد، فلهذا السبب بدأ بالأهم فقال: "لم يلد" ثم أشار إلى الحجة، فقال: ولم يولد، كأنه قبل: الدليل على امتناع الولدية، اتفاقنا على أنه ما كان ولدا لغيره"(50).

وقد استغل علماء الكلام ظاهرة التقديم والتأخير في التأويل واتخذوها سندا في كثير من الأحيان لما يصبون إليه، وخاصة إذا احتمل المتلقي التأخير والتقديم تأويلا من عنده، فيكون ذلك تحملا على النص بدون حجة، ومن هذا القبيل ما أورده الزمخشري عن قراءة بعض المعتزلة: "وكلم الله موسى تكليما"(51) بنصب لفظ الجلالة على المفعولية ورفع موسى تقديرا على الفاعلية، والغرض من ذلك أن ينفوا صفة الجسمية عن الله أو تشبيه الله بخلقه لأنه في نظرهم جعله كما يتكلمون يعتبر ذلك تجسيما، يجب أن ينزه الله عنه ولهذا قدموا ما أخر وأخروا ما قدم، ويدل ذلك منهم على أن ذهنية المتلقي وما يحمله من خلفيات فكرية وعقائدية تصبح عاملا من عوامل التأويل، ولأمر ما غلب علماء اللغة السماع على غيره من الأدلة، واعتبروه حجة على غيره من الحجج الأخرى كالقياس وغيره(52).

وقد يحتمل في الآية السابقة تقديم المفعول على الفاعل لأن الحركة الإعرابية في الثاني مقدرة ولكن الحركة على لفظ الجلالة واضحة ورافعة للالتباس، ولو قلنا جدلا أنه يجوز أن ينصب اسم الجلالة على المفعولية مقدما، ولكن بدلالة التناص القرآني ترد هذه القراءة وذلك في قوله تعالى: (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه... الآية)(53)، رفعت الآية الاحتمال الإعرابي وأغلقت باب التأويل وأبهتت العقل وأثبتت أن الله كلم نبيه موسى (عليه السلام): "فهي تفيد حدوث الكلام عند مجيء موسى للميقات"(54).

فقد رجح أبو عمرو قراءة الرفع في لفظ الجلالة على النصب بدليل لغوي شرعي وهو الآية التي استدل بها على ذلك. وهذه آلية من آليات تأويل الخطاب وهي التناص القرآني لأن النص الأول اشترك مع الثاني في الموضوع نفسه وهو

تكلم الله لموسى وليس العكس. وقد تضاف نصوص أخرى بصفتها أدلة مرجعية لدلالة الحركة الإعرابية التي ترتبت عن تغيرها تغير المعنى من النقيض إلى النقيض.

ومما يؤيد دلالة الجملة على بقائها على أصلها قوله تعالى: "وناديناه من جانب الطور الأيمن... الآية"[55]، "فهذا يدل على حدوث الكلام عند جانب الطور الأيمن والنداء لا يكون إلا صوتا مسموعا، وهي ترد على الأشاعرة الذين يجعلون الكلام معنى قائما بالنفس بلا حرف ولا صوت، فيقال لهم: كيف يسمع موسى هذا الكلام النفسي؟ فإن قالوا: ألقى في قلبه علما ضروريا بالمعاني التي يريد أن يكلمه بها لم يكن هناك خصوصية لموسى في ذلك، وإن قالوا: إن الله خلق كلاما في الشجرة أوفي الهواء ومما يؤيد دلالة الجملة على بقائها ونحو ذلك لزم أن تكون الشجرة هي التي قالت لموسى: (إني أنا ربك)"[56]. وقال ابن الأنباري[57] في قوله تعالى: "(وكلم الله موسى تكليما)[58]. تكليما: مصدر كلم، و"فعل" يجيء مصدرا على التفعيل، كرتل ترتيلا وقتل تقتيلا. وفي ذكر هذا المصدر تأكيد للفعل ودليل على أنه كلمة حقيقة لا مجازا لأن الفعل المجازي لا يؤكد بالمصدر، ألا ترى أنه لا يقال: قال برأسه قولا، وإنما يؤكد الفعل الحقيقي فيقال: قال بلسانه قولا"[59]. والتأكيد بالمصدر رد على المعتزلة الذين ينفون تكليم الله موسى ورد على الأشاعرة الذين يقولون بالكلام القائم بالنفس وقال ابن قتيبة نافيا المجاز عن هذه الآية: "فأكد بالمصدر معنى الكلام، ونفي عنه المجاز"[60]. وهذا استدلال بالصيغة الصرفية لتوضيح المعنى ودفع ما يحتمل من المعاني. ويوجد في كتاب الله آيات كثيرة تدل على أن الله متكلم ويكلم من يشاء من مخلوقاته، ولكن كلام يليق بجلاله. ومنها قوله تعالى: (واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا... الآية) [61].

قال أبو حيان: "نفي عنه هذين الوصفين[62] دون باقي أوصاف الإلهية، لأن انتفاء التكليم يستلزم انتقاء العلم، وانتقاء الهداية إلى سبيل يستلزم انتقاء القدرة، وانتقاء هذين الوصفين وهما العلم والقدرة يستلزمان انتقاء باقي الأوصاف

فلذلك خص هذان الوصفان بانتقائهما"[63]. اعتمد أبو حيان على الدلالة التبعية التي تعتمد أساسا على الاستلزام، وهي أنه مادام الله قد نفى الكلام عن العجل وهي صفة تستلزم أن يكون إلها. لأن غير المتكلم لا يكون إلها. والنتيجة أن الله متكلم وكلم موسى تكليما.

وحاول الرازي بواسطة الدلالة التبعية القائمة على المقارنة والقياس أن يثبت بهذه الآية على أن من لا يكون متكلما ولا هاديا إلى السبيل لم يكن إلها لأن الإله هو الذي له الأمر والنهي وذلك لا يحصل إلا إذا كان متكلما فمن لا يكون متكلما لم يصح منه الأمر والنهي والعجل عاجز عن الأمر والنهي فلم يكن إلها"[64].

وقد تنحرف القاعدة النحوية عن المألوف كما ينحرف اللفظ في دلالته على المعنى، والذي يلعب الدور الأساسي هو السياق أو الاستعمال وتعامل المفسرون والمؤولون مع هذه الظاهرة من التفسير والتحليل تعاملا لا يبتعد كثيرا عن منهج الدرس اللغوي الحديث، ولو أخذنا قوله تعالى: "وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعا حسنا إلى أجل مسمى... الآية"[65]. قدم الاستغفار على التوبة، وعطف بالحرف "ثم" التي تفيد الترتيب والتراخي في الزمان مطلقا وهي القاعدة المعروفة عند جمهور النحاة. قال الرازي: "قدم الاستغفار لأنه الداعي إلى التوبة والمحرض عليها يدل ذلك على أن التوبة هي من متممات الاستغفار، وما كان آخرا في الحصول كأن أولا في الطلب فلهذا السبب قدم الاستغفار على التوبة، وفائدة هذا الترتيب: أن المراد: استغفروا من سالف الذنوب ثم توبوا إليه في المستأنف أو أن الاستغفار من الشرك والمعاصي والتوبة من الأعمال الباطلة"[66]. وقال الإمام أبو زكريا الأنصاري: "ثم للترتيب الإخباري لا الوجودي إذ التوبة سابقة على الاستغفار أو المعنى: استغفروا ربكم من الشرك ثم توبوا أي أرجعوا إليه بالطاعة"[67].

ونستدل مما سبق أن العلماء قديما قد تناولوا دراسة الدلالة الزمنية في تراكيب العطف في ضوء مطالب السياق، ومن خلال فهم قرائنه المقالية

والحالية، ومعنى ذلك أن الحرف "ثم" في الآية لا يجب أن تفهم دلالته بمعزل عن الأسلوب الذي ورد فيه والاحتكام إلى هذه الآية ومثيلاتها هو خير دليل على صحة ذلك.

قال الزمخشري في الآية نفسها: "فإن قلت ما معنى "ثم" في قوله: "ثم توبوا إليه؟ قلت: معناه استغفروا والاستغفار توبة ثم أخلصوا التوبة واستقيموا عليها"[68]. استدل الزمخشري بالدلالة المعجمية للفظ "استغفروا" وهي بمعنى التوبة وكأنه قال لهم "توبوا إلى ربكم ثم أخلصوا التوبة" وبهذا التأويل يكون الزمخشري قد فر من إشكال لغوي ليقع في مثله وهو أنه إذا كانت لفظة: "استغفروا" بمعنى توبوا فإن ذلك من عطف الشيء على نفسه، وهذا لا يجوز لغة أما من حيث المعنى: فيكون الله قد أمرهم بالتوبة دون إخلاص ثم قال بعد ذلك أخلصوا في هذه التوبة وهذا لا يجوز لأن الله لا يأمر عباده بما لا يقبله منهم شرعا لأن التوبة بدون إخلاص لا تقبل.

وجاء في القرآن قوله تعالى: "فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة"[69]. قدم القرآن الكريم في هذه الآية فضيلة العتق والإطعام على الإيمان، في حين أن الإيمان مقدم عليها.

وقال الكلبي عن هذا التأخير في قوله تعالى: (ثم كان من الذين آمنوا): "ثم هنا للتراخي في الرتبة لا في الزمان وفيها إشارة إلى أن الإيمان أعلى من العتق والإطعام، ولا يصح أن يكون للترتيب في الزمان لأنه لا يلزم أن يكون الإيمان بعد العتق والإطعام ولا يقبل عملا إلا من مؤمن"[70]. وقال ابن الأنباري (ت 577 هـ): "وإنما قال: ثم كان من الذين آمنوا. وإن كان الإيمان في الرقبة مقدما على العمل، لأن ثم إذا عطفت جملة على جملة لا تفيد الترتيب، بخلاف سما إذا عطفت مفرد، وقيل أراد به الدوام على الإيمان، والله أعلم"[71].

وربما قدم العمل على الإيمان لأهميته بعد حصول الإيمان لأن تقديم الإيمان معروف بأدلة أخرى. والإيمان بدون عمل لا ينفع صاحبه فهما

متلازمان، كما قدمت الوصية على الدين مع أنه مقدم عليها بمعاني دلالية، وذلك اعتمادا على أن الله تعالى علمنا من شرعه أن الدين مقدم على الوصية والإيمان مقدم على العمل نخرق الترتيب يثير انتباهنا إلى أهمية الوصية وأنها حق، ويعرفنا أن العمل بعد الإيمان هو الأهم.

وقال الرازي: "أي كان مقتحم العقبة من الذين آمنوا، فإن لم يكن منهم لم ينتفع بشيء من هذه الطاعات ولا مقتحما للعقبة فإنه إن قيل لما كان الإيمان شرطا للانتفاع بهذه الطاعات وجب كونه مقدما عليها فما السبب في أن الله أخره عنها" والجواب: أن هذا التراخي في الذكر لا في الوجود كقوله[72]:

إن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

لم يرد بقوله ثم ساد أبوه: "التأخر في الوجود، وإنما المعنى ثم اذكر أنه ساد أبوه كذلك، أو أن يكون المراد ثم كان في عاقبة أمره من الذين آمنوا وهو أن يموت على الإيمان، فإن الموافاة على الإيمان شرط الانتفاع بالطاعات، أو أن من أتى بهذه القرب تقربا إلى الله تعالى قبل إيمانه لمحمد - صلى الله عليه وسلم - ثم آمن بعد ذلك به، فعند بعضهم أنه يثاب على تلك الطاعات"[73]. إن الأعمال الصالحة بدون إيمان لا تنفع صاحبها، لأن الإيمان شرط في قبول الطاعات وعلى قولها نقول: إن الكافر إذا تمسك بهذه الفضائل فهو أفضل من المؤمن الذي لم يفعلها وذلك مخالف لما تضافرت عليه نصوص القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى: "والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا... الآية"[74].

أما ما ذهب إليه الرازي في أن الكافر إذا أسلم بدل الله سيئاته حسنات فإنه يعارض ما روته عائشة - رضي الله عنها - حيث قالت: "يا رسول الله إن ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم، ويطعم الطعام، ويفك العاني، ويعتق الرقاب، ويحمل على إبله لله، فهل ينفعه ذلك شيئا؟ قال: لا. إنه لم يقل يوما: رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين"[75].

وخلاصة ما يقال في الآية أن التحرر من غرور الدنيا لا قيمة له إن لم يكن صادرا عن نفس مؤمنة، لأن الإيمان أسمى منزلة من ذلك التحرر، وهذا مضمون الآية التي ورد فيها الحرف "ثم". أي أنه يعمل هذه الأعمال في حالة كونه مؤمنا، وفيه تقديم الدال على المدلول لأهميته لأن الإيمان بدون طاعة أمنية لا دليل على وجودها وإنما أراد الله أن يبين أهمية هذه الأعمال فلذلك قدمت والله أعلم. ومثل هذا تقديم الوصية على الدين في قوله تعالى: "من بعد وصية يوصي بها أو دين... الآية"(76). وفي الشرع تقديم الدين على الوصية.

قال الرازي: "وأعلم أن الحكمة في تقديم الوصية على الدين في اللفظ من وجهين، الأول: أن الوصية مال يؤخذ بغير عوض فكان إخراجها شاقا على الورثة فكان أداؤها مظنة للتفريط بخلاف الدين فإن نفوس الورثة مطمئنة إلى أدائه فلهذا السبب قدم الله ذكر الوصية على ذكر الدين في اللفظ بعثا على أدائها وترغيبا في إخراجها، ثم أكد في ذلك الترغيب بإدخال كلمة "أو" على الوصية والدين تنبيها على أنهما في وجوب الإخراج على التسوية"(77).

ونلاحظ أن علماء التأويل كلما عثروا في كتاب الله على تقديم أو تأخير إلا ووجدوا له تخريجات دلالية تبين سبب ذلك الخرق في أصل القاعدة ومن ذلك ما قاله الكلبي: "وإنما قدمت الوصية على الدين والدين مقدم عليها في الشريعة اهتماما بها وتأكيدا للأمر بها، ولئلا يتهاون بها وأخر الدين لأن صاحبه يتقاضاه فلا يحتاج إلى تأكيد في الأمر بإخراجه"(78). وهذه التأويلات تبين سبب الخرق الذي وقع في الشرع وكذلك الذي وقع في القاعدة النحوية إلا أن القاعدة الشرعية هي التي أثارت أن في الجملة تقديما للمتأخر وتأخيرا للمتقدم، وفيه تنبيهات دلالية على أن الدين مضمون الأداء لأن الشرع يضمنه لصاحبه وهو حي يطالب به أما الوصية فإن صاحبها قد مات وتنفيذها مشكوك فيه فعدمت لذلك.

5 - الخرق في اللفظ والصيغة الصرفية:

ويتبين مما سبق أن اللسان العربي وضع "الحرف" في الأصل للدلالة على معنى كتراخي "ثم" بين المتعاطفين في الزمان، ثم استعارهما للدلالة على التراخي

بينهما في الرتبة بتباعد ما بينهما في الزمان فهذا المعنى هو نوع التراخي ومجازه، من هنا كان تلاقي الدلالة النحوية مع المجاز وهو استعمال الحرف "ثم" في غير ما وضع له.

ويشبه الآية السابقة قوله تعالى: "ووالد وما ولد"[79]. قال أبو زكرياء الأنصاري: "فالولد آدم وما ولد ذريته، وقال و(ما) ولم يقل و(من)، لأن في (ما) من الإبهام ما ليس في (من) فقصد بها التفخيم والتعظيم"[80]، ففي الآية خرقان الأول: عدم الترتيب الذي تقتضيه الواقعية، واستعمال (ما) وهي لغير العاقل عند النحاة بدلا من (من) للعاقل وهو مجاز ارتبط بالدلالة النحوية.

وفسر الرازي دلالتها بقوله: "أقسم الله بذرية آدم إذ هم أعجب خلق الله على وجه الأرض لما فيهم من البيان والنطق والتدبر واستخراج العلوم، وفيهم الأنبياء والدعاة إلى الله تعالى والأنصار لدينه كل ما في الأرض مخلوق لهم وأمر الملائكة بالسجود لآدم وعلمه الأسماء"[81].

وهذه نظير قوله تعالى: "لما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت... الآية"[82]. قال الزمخشري: "تعظيما لموضوعها وتجهيلا لها بقدر ما وهب لها منه، ومعناه: والله أعلم بالشيء الذي وضعت وما علق به من عظائم الأمور وأن يجعله وولده أية العالمين، وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئا"[83]. وهذا المجاز توسع في استخدام المعاني بواسطة علوم العربية ومنها النحو وهو عدول واستعمال كان يطلق عليه قديما "الترخص"، والخطأ والتضمين، وهو دراسة أسلوبية لها علاقة بالقواعد النحوية والصرفية ويقابلها الاستعمال الأصولي ومن أمثلته في الدلالة الصرفية قوله تعالى: "حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب... الآية"[84].

فقد استعمل اسم الفاعل مكان اسم المفعول في قوله "داحضة" بدل "مدحوضة" قال الشريف الرضى: "وهذه استعارة، والدحض: الزلق، فكأنه قال تعالى: حجتهم ضعيفة غير ثابتة وزلة غير متماسكة، كالواطئ الذي تضعف قدمه فيزلق عن مستوى الأرض ولا يستمر على الوطء وداحضة ههنا بمعنى مدحوضة،

وإذا نسب الفعل إليها في الدحوض كان أبلغ في ضعف سنادها ووهاد عمادها فكأنها المبطلة لنفسها من غير مبطل أبطلها، لظهور أعلام الكذب فيها، وقيام شواهد التهافت عليها، وأطلق تعالى اسم الحجة عليها وهي شبهة لاعتقاد المدلي بها أنها حجة وتسمية لها بذلك في حال النزاع والمناقلة"(85).

ويقتضي الاستعمال العرفي أن لفظة: "مدحوضة" في مكان "داحضة" لأن كل مبنى له معنى يؤديه بحسب الأصل، وأن المبنى الواحد يرتبط ارتباطا عرفيا، بمعناه ولا يتعدى إلى غيره، وقد يعدل به عن أصله لخلق آثار ذوقية ونفسية معينة يصير بها ذلك الاستعمال ذا معنى عميق فالمعنى السطحي في دلالة اسم المفعول قائم في الذهن ولكن من خلال الاستعمال الخارق للقاعدة يقفز العقل إلى المعنى العميق الذي يستدل عليه بقرينة الاستعمال العدولي.

وتبين مما سبق أن النحو والصرف العربيين لا يخلوان من الطاقة التفسيرية ويجعلنا ذلك نقر معترفين أن السلف من علمائنا قد أبلوا بلاء حسنا في بناء صدح العلوم العربية، وأن النتائج التي وصلوا إليها تعتبر رائعة، هذا على مستوى الدلالة النحوية والمجاز، وخاصة في مجال التطبيق على النص القرآني.

الهوامش:

1 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 23.

2 - العكبري: إملاء ما من به الرحمن في وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، ط3، القاهرة 1321هـ، ص 20.

3 - أحمد ماهر البقري: ابن القيم اللغوي، مؤسسة شباب الجامعة، 1989، ص 137.

4 - خالد عبد الرحمن العك: أصول التفسير، دار النفائس، ط3، 1986، ص 158.

5 - الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، ط2، بيروت 1972، ج1، ص 13.

6 - المصدر نفسه، ج2، ص 173.

7 - السيوطي: الاقتراح في أصول النحو، تحقيق الدكتور أحمد محمد قاسم، ط1، القاهرة 1976، ص 7.

8 - ممدوح الرمالي: العربية والوظائف اللغوية، دار المعرفة الجامعية، 1996، ص 16.

9 - نفسه.
10 - الإمام الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 13.
11 - الكهف، الآية 28.
12 - الشريف الرضي محمد بن الحسين: تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق محمد عبد الغاني حسن، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة 1955، ص 211.
13 - نفسه.
14 - المصدر نفسه، ص 212.
15 - الزمخشري الخوارزمي: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر، بيروت 1979، ج2، ص 482.
16 - ابن القيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والعليل، تحقيق عصام فارس الحرستاني، دار الجيل، بيروت 1997، ص 175.
17 - ابن جني: الخصائص، تحقيق علي النجار وآخرين، دار الهدى، ط1، بيروت، ج3، ص 253.
18 - المصدر نفسه، ج3، ص 254.
19 - محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط3، 1980، ج1، ص 382.
20 - نفسه.
21 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 44.
22 - الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، ص 56.
23 - إميل يعقوب: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، دار العلم للملايين، بيروت 1987، ص 120.
24 - نفسه.
52 - الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 173.
26 - البقرة، الآية 37.
27 - الزركشي: البرهان في علم القرآن، ج2، ص 176.
28 - النساء، الآية 141.
29 - الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 89.
30 - نفسه.
31 - الكلبي: كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، ج1، ص 161.

32 - الرازي: التفسير الكبير، ج3، ص 333.
33 - الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 302.
34 - نفسه.
35 - مصطفى السعدي: المدخل إلى بلاغة النص، ص 21.
36 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 83.
37 - المصدر نفسه، ص 84.
38 - نفسه.
39 - السيوطي: البلاغة القرآنية المختارة من الإتقان ومعترك الأقران، تحقيق السيد الجميلي، دار المعرفة، القاهرة 1993، ص 18.
40 - الفاتحة، الآية 5.
41 - ابن القيم الجوزية: الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر دار الكتب العلمية، ط2، بيروت 1988، ص 82.
42 - الرازي: التفسير الكبير، ج1، ص 127.
43 - الكلبي: كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، ج1، ص 33.
44 - للرازي: التفسير الكبير، ج1، ص 131.
45 - نفسه.
46 - أبو زكرياء الأنصاري: فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، تحقيق محمد على الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت 1983، ص 10-11.
47 - المصدر نفسه، ص 10.
48 - نفسه.
49 - الإخلاص، الآية 3.
50 - الرازي: التفسير الكبير، ج8، ص 536.
51 - روى هذه القراءة أبو حيان في البحر المحيط، ج1، ص 171.
52 - ينظر الكشاف، ج1، ص 582.
53 - الأعراف، الآية 143.
54 - ابن تيمية: شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام، شرح محمد خليل هراس، مكتبة الزهراء، ص 69.
55 - مريم، الآية 52.
56 - طه، الآية 12.

57 - ابن تيمية: شرح العقيدة الواسطية، ص 69.
58 - النساء، الآية 164.
59 - ابن الأنباري: البيان في غريب إعراب القرآن، ج1، ص 277.
60 - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص 111.
61 - الأعراف، الآية 148.
62 - يقصد بالوصفين، الكلام والهداية، ينظر، أبو حيان الأندلسي: النهر المار من البحر المحيط، ج2، ص 623.
63 - نفسه.
64 - الرازي: التفسير الكبير، ج4، ص 293.
65 - هود، الآية 3.
66 - الرازي: التفسير الكبير، ج5، ص 36-37.
67 - أبو زكرياء يحي الأنصاري: فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، ص 257.
68 - الزمخشري: الكشاف، ج2، ص 258.
69 - البلد، الآيات 11-17.
70 - الكلبي: كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت 1981، ج4، ص 201.
71 - أبو البركات بن الأنباري: البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ج2، ص 515.
72 - البيت استشهد به الرازي في التفسير الكبير، ج8، ص 407.
73 - نفسه.
74 - النور، الآية 39.
75 - مصطفى حميدة: أساليب العطف في القرآن الكريم، مكتبة لبنان والشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، 1999، ص 178.
76 - النساء، الآية 11.
77 - الرازي: التفسير الكبير، ج3، ص 160.
78 - الكلبي: كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، ج1، ص 132.
79 - البلد، الآية 3.
80 - فتح الرحمن، ص 612.
81 - للرازي: التفسير الكبير، ج8، ص 404.

82 - آل عمران، الآية 36.

83 - الزمخشري: الكشاف، ج1، ص 425.

84 - الشورى، الآية 16.

85 - الشريف الرضي محمد بن الحسين: تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص 297.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-ʻAkbarī: Imlāʼu mā miṅ bihi ar-Raḥmān fī wujūhī al-iʻrāb wa al-qirāʼāt fī jamiʻ al-Qurʼān, 3rd ed., Cairo 1321H.

2 - Al-ʻAkk, Khālid ʻAbd al-Raḥmān: ʼUṣūl at-tafsīr, Dār al-Nafāʼis, 3rd ed., 1986.

3 - Al-Anṣārī, Abū Zakariyya Yaḥya: Fatḥ ar-Raḥmān bi-kashf mā yaltabisu fī al-Qurʼān, edited by Muḥammad ʻAlī al-Ṣābūnī, Dār al-Qurʼān al-Karīm, Beirut 1983.

4 - Al-Baqrī, Aḥmad Māhir: Ibn al-Qayyim al-lughawī, Muʼassasat Shabāb al-Jāmiʻa, 1989.

5 - Al-Jurjānī, ʻAbd al-Qāhir: Dalāʼil al-iʼjāz, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut.

6 - Al-Jurjānī, ʻAbd al-Qāhir: Dalāʼil al-iʼjāz.

7 - Al-Kalbī: Kitāb at-tashīl li-ʻulūm at-tanzīl, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, Beirut 1981.

8 - Al-Ramālī, Mamdūḥ: Al-ʻarabiyya wa al-waḍāʼif al-lughawiyya, Dār al-Maʻrifa al-Jāmiʻiya, 1996.

9 - Al-Sharīf al-Radī: Talkhīs al-bayān fī majazāt al-Qurʼān, edited by Muḥammad A. Ḥasan, Dār Iḥyāʼ al-Kutub al-ʻIlmiyya, Cairo 1955.

10 - Al-Suyūṭī: Al-balāgha al-Qurʼāniyya al-mukhtāra fī al-ittiqān wa muʻtarak al-aqrān, edited by Al-Sayyid al-Jamilī, Dār al-Maʻrifa, Cairo 1993.

11 - Al-Suyūṭī: Al-iqtirāḥ fī ʼuṣūl an-naḥw, edited by Aḥmad Muḥammad Qasim, 1st ed., Cairo 1976.

12 - Al-Zamakhsharī al-Khawarizmī: Al-Kashshāf ʻaṅ ḥaqāi̊q at-tanzīl wa ʻuyūn al-aqāwīl fī wujūh at-taʼwīl, Dār al-Fikr, Beirut 1979.

13 - Al-Zarakshī: Al-burhān fī ʻulūm al-Qurʼān, edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Maʻrifa, 2nd ed., Beirut 1972.

14 - Ḥamida, Muṣṭafā: Asālīb al-ʻaṭf fī al-Qurʼān al-Karīm, Maktabat Lubnān and al-Sharika al-ʻĀlamiyya, 1st ed., Beirut 1999.

15 - Ibn al-Anbārī, Abū al-Barakāt: Al-bayān fī gharīb iʻrāb al-Qurʼān, edited by Ṭaha ʻAbd al-Ḥamīd Ṭaha, Al-Hayʼa al-Miṣriyya al-ʻĀmma, Cairo 1970.

16 - Ibn al-Qayyim al-Jawziyya: Al-fawā'id al-mushawwiq ilā 'ulūm al-Qur'ān wa 'ilm al-bayān, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2nd ed., Beirut 1988.

17 - Ibn al-Qayyim al-Jawziyya: Shifā' al-'alīl fī masā'il al-qaḍā' wa al-qadar, edited by 'Iṣām Fāris al-Ḥāristānī, Dār al-Jīl, Beirut 1997.

18 - Ibn Jinnī: Al-khaṣā'iṣ, edited by 'Alī al-Najjar and others, 1st ed., Beirut.

19 - Sālaḥ, Muhammad Adīb: Tafsīr an-nuṣūṣ fī al-fiqh al-islāmī, Al-Maktab al-Islāmī, 3rd ed., 1980.

20 - Ya'qūb, Emile: Qāmūs al-musṭalaḥāt al-lughawiyya wa al-adabiyya, Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, Beirut 1987.

مجلة حوليات التراث، العدد 7، 2007، ص 49 - 66
ISSN 1112-5020

حوار الثقافات في الغرب الإسلامي

د. سعد بوفلاقة
جامعة عنابة، الجزائر

الملخص:

يندرج موضوع هذا البحث ذو الطابع الحضاري، في إطار اهتمامنا بموضوع حوار الثقافات والحضارات، لأن الثقافة لا تستطيع الاستمرار دون تواصل فيما بينها، لتفيد وتستفيد في الحقول المعرفية المختلفة، فالأصالة تتعزز بقدر اكتشاف الآخر وبقدر محاورته ومقارعته، ذلك لأن الأصالة دون تواصل تعني الانغلاق، كما أن التواصل دون أصالة يعني الذوبان والاضمحلال، وقد اخترنا "حوار الثقافات في الغرب الإسلامي" موضوعا لبحثنا هذا لأن الحوار بين الثقافات والديانات المختلفة كان من المواضيع المحترمة في المجتمع الأندلسي الذي لم يعرف التعصب الديني من جانب المسلمين، وعاش الذميون الأمن والاستقرار في دولة الإسلام يتمتعون بحرية العقيدة والتعبد منذ الفتح الإسلامي لأيبيريا. وقد مورس الحوار بين مختلف عناصر الشعب الأندلسي طوال عصور المسلمين في الأندلس في أزمنة السلم وأزمنة الحرب، وبين المنتصرين والمهزومين إلا في حالات قليلة شاذة، قد كانت بعض التجارب مريرة ومؤسفة ومأساوية.

الكلمات الدالة:

الحضارة، الثقافة، الحوار، الغرب الإسلامي، الأندلس.

Intercultural dialogue in the Islamic West

Dr Saad Boufellaga
University of Annaba, Algeria

Abstract:

The topic of this research of a civilized nature falls within the framework of our interest in the topic of dialogue of cultures and civilizations, because culture cannot continue without communication between them, to benefit in the various fields of knowledge, Authenticity is strengthened to the extent of discovering the other and the extent of his dialogue and conflict, because authenticity without communication means closure, and communication without authenticity means dissolution and decay. We have chosen "Dialogue of Cultures

تاريخ النشر: 2007/9/15
saifalislamsaad@yahoo.fr

in the Islamic West" as a topic for our research, because dialogue between different cultures and religions was one of the respected subjects in the Andalusian society that did not know about religious fanaticism on the part of Muslims, and the non-Muslims lived security and stability in the state of Islam, enjoying freedom of belief and worship since the Islamic conquest of Iberia. Dialogue has been practiced between the various elements of the Andalusian people throughout the Muslim eras in Andalusia in times of peace and times of war, and between the victors and the vanquished, except in a few anomalous cases, some experiences were bitter, unfortunate and tragic.

Keywords:

civilization, culture, dialogue, Islamic West, Andalusia.

إن الحوار بين الثقافات أو الحضارات أو الديانات المختلفة يدخل في إطار وجوب أن يخاطب الإنسان أخاه الإنسان من أجل التعارف والتعاون، واحترام الإنسان لرأي الغير، ومعتقدات الغير، وعادات وتقاليد الغير إلى غير ذلك...

إن الحوار البناء كان يساهم في التقدم، وغياب الحوار كانت نتائجه مأساوية. وإن الاختلاف بين الناس والشعوب حكمة إلهية ونعمة من نعمه للبشر من أجل أن تكون هذه الدنيا أجمل وأعمق تفكيرا وإحساسا، فشكر الإنسان لخالقه، هو أن يقيم هذا الإنسان حوارا مع من يختلف معه[1].

لقد كان الحوار دائما المبدأ الأساسي في معاملة المسلم لغيره في الغرب الإسلامي، إنه حوار يقوم على المجادلة بالتي هي أحسن، وعلى الإقناع بالمنطق السليم الذي لا يستسيغ الربط بين الثقافة أو الحضارة والصدام، لأن الصدام يجب ألا يكون مبادرة المسلم، فهو يؤدي إلى الدماء والدمار، بينما الثقافة والحضارة معناهما تهذيب الأخلاق، وتقويم السلوك، والسلام والعمران[2].

1 - سفارة يحيى الغزال إلى شمال أوربا ودوره في حوار الثقافات:

كان يحيى بن الحكم الملقب بالغزال (ت 250هـ-864م) لجماله، فقد كان جميلا في شبابه، وسيما في كهولته، وعمر طويلا حتى أدرك خمسة من الأمراء الأمويين بالأندلس، هم: عبد الرحمن الداخل (138هـ-172هـ)، وابنه هشام

(172هـ-180هـ)، والحكم الربضي (180هـ-206هـ)، وعبد الرحمن بن الحكم (206هـ-238هـ)، ومحمد بن عبد الرحمن (238هـ-273هـ)، وقد ذكر الغزال ذلك في أرجوزته التاريخية، حيث قال[3]:

أدركت بالمصر ملوكا أربعه وخامسا هذا الذي نحن معه

والمعلومات التي بين أيدينا عن صباه وفتوته قليلة جدا، وما وصلنا منها تصفه بأنه كان شابا ذكيا، ملازما لحلقات المؤدبين والعلماء في قرطبة، وذكر ابن دحية أنه عمر حتى قارب المائة، وقيل أربى عليها[4]. وكان شاعرا محسنا ومحدثا بارعا، وعارفا بمداراة الناس واستئلافهم، له خاطر حاد، وبديهة سريعة، وتمرس بأساليب الدخول والخروج من كل باب من أبواب الكلام[5].

وبسبب هذه الصفات التي كان يتحلى بها أرسله الأمير عبد الرحمن الأوسط (206-238هـ) رابع الأمراء الأمويين في الأندلس في سفارتين على الأقل، إحداهما إلى القسطنطينية[6] ويبدو أن سفارته إلى القسطنطينية كانت في أيام ملك الروم ثيوفيلوس (829م-842م)[7].

أما سفارة يحيى الغزال التي تحدث عنها كثيرا، والتي فصل المؤرخون أخبارها، فهي سفارته إلى شمالي أوروبا: إلى بلاد الدانمارك أو جزيرة إيرلندة إحدى الجزر البريطانية.

ويرى المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال (ت 1956م) أن سفارة الغزال كانت إلى بلاد البيزنطيين في القسطنطينية وليس له سفارة إلى شمال أوروبا[8]، غير أن يحيى الغزال نفسه يذكر هذه السفارة إلى الدانمارك أو إلى جزيرة إيرلندة، يقول يحيى الغزال[9]:

إني تعلقت مجوسية تأبى لشمس الحسن أن تغربا

أقصى بلاد الله لي حيث لا يلقى إليها ذاهب مذهبا

يا تود، يا رود الشباب التي تطلع من أزرارها الكوكبا

وقد علق شوقي ضيف على هذه المسألة، قائلا: "والحقيقة أنه أرسل إلى

النورمان الشماليين من بلاد الدانمارك"[10]. ويؤيد هذا ابن دحية ضمنيا في التفصيلات التي أوردها عن الرحلة[11]، ولم يشك بصحة قصة هذه السفارة المستشرق الهولندي دوزي[12]، وكذلك إحسان عباس حيث يرى "أن ثمة سفارتين للغزال إحداهما لدى ملك الروم في القسطنطينية، والأخرى لدى ملك النورمان"[13]. وقد اعتمد هذا الرأي أيضا الدكتور محمد رضوان الداية[14]، وأكد ذلك محمد عبد الله عنان، حيث أشار إلى أن الغزال أوفد في سفارتين مختلفتين إحداهما إلى القسطنطينية والأخرى إلى الدانمارك[15].

أما سبب سفارة يحيى الغزال إلى الدانمارك، فكان في إطار الحوار بين عبد الرحمن الأوسط (الثاني) بن الحكم، رابع الأمراء المتوارثين في الأندلس من 206 إلى 238 للهجرة (822م-852م) وبين ملك النورمان (المجوس) في شمالي أوربة، وذلك بالاستناد إلى الوقائع الصريحة الواردة في كتاب المطرب لابن دحية، حيث قال: "ولما وفد على السلطان عبد الرحمن رسل ملك المجوس تطلب الصلح بعد خروجهم من إشبيلية[16]، وإيقاعهم بجهاتها ثم هزيمتهم بها، وقتل قائد الأسطول فيها، رأى عبد الرحمن أن يراجعهم بقبول ذلك، فأمر (يحيى بن الحكم) الغزال أن يمشي في رسالته مع رسل ملكهم، لما كان الغزال عليه من حدة الخطر، وبديهة الرأي، وحسن الجواب، والنجدة والإقدام، والدخول والخروج من كل باب، وصحبته يحي بن حبيب، فنهض إلى مدينة شلب[17]، وقد أنشئ لهما مركب حسن كامل الآلة، وروجع ملك المجوس على رسالته، وكوفئ على هديته، ومشى رسول ملكهم في مركبهم، الذي جاءوا فيه مع مركب الغزال، فلما حاذوا الطرف الأعظم[18] الداخل في البحر الذي هو حد الأندلس في آخر الغرب، وهو الجبل المعروف بألوية هاج عليهم البحر، وعصفت بهم ريح شديدة، فقال يحيى الغزال[19]:

قال لي يحيى وصر   نا بين موج كالجبال
وتولتنا   رياح   من   دبور   وشمال

شقت القلعين وانـ بتت عرا تلك الحبال
فرأينا الموت رأي الـ عين حالا بعد حال
ولم يكن للقوم فينا يا رفيقي رأس مال

ثم إن الغزال سلم من هول تلك البحار وركوب الأخطار، ووصل إلى بلاد المجوس (في خبر طويل)... فأمر لهم الملك بمنزل حسن من منازلهم، وأخرج إليهم من يلقاهم، واحتفل المجوس لرؤيتهم. فرأوا العجب العجيب من أشكالهم وأزيائهم... وأقاموا يومهم ذلك، واستدعاهم (الملك) بعد يومين إلى رؤيته... وقام (يحي الغزال) ماثلا بين يدي (الملك)، وألقى كلمة، فلما فسر الترجمان ما قاله (الغزال)، أعظم الملك الكلام، وقال: هذا حكيم من حكماء القوم وداهية من دهاتهم... ثم دفع (يحي الغزال) إلى (ملك المجوس) كتّاب السلطان عبد الرحمن، وقرئ عليه الكتّاب، وفسر له، فاستحسنه، وأخذه في يده، فرفعه، ثم وضعه في حجره"[20].

ويبدو من خلال النص السالف الذكر أن الأندلسيين كانوا منصفين بأم فضائل المدنية، فضيلة التسامح المطلق والحوار والتفاعل مع جميع العناصر البشرية لدرجة أثارت إعجاب الأعداء قبل الأصدقاء على نحو ما ذهب إليه ملك المجوس. وأنهم ما رسوا الحوار طوال عصور المسلمين في الأندلس في أزمة السلم وأزمنة الحرب، وبين المنتصرين والمهزومين إلا في حالات قليلة شاذة. وقد علق على هذا النص عمر فروخ (رحمه الله)، فقال: ولنا هنا من تاريخ الحضارة (العربية الإسلامية في الأندلس) جوانب بارزة، (منها):

أ - مكانة ملوك الأندلس في العالم الوسيط.

ب - محاولة أهل إسكندينافيا (الدانمارك وما وراءها شمالا) أن يهاجروا جنوبا إلى بلاد دافئة، من أجل ذلك كانت هجمتهم على مدينة أشبيلية في أول شهور سنة 230 للهجرة...

جـ - اتساع نطاق اللغة العربية ووجود تراجمة يعرفون اللغة الاسكندينافية واللغة

العربية في بلاط الأندلس وفي بلاط ملك المجوس (أي: وسيلة حوار الحضارات والثقافات متوفرة لدى الطرفين). وفي النص جملة تلفت النظر، ولا أدري حال مجيئها على قلم ابن دحية (ت 633هـ-1236م)، هي: فقالت (امرأة ملك المجوس) لترجمانها، (وردت الكلمة مرتين لترجمانها، ومرتين للترجمان).

د - وسواء علينا أكان الترجمان عربيا يعرف اللغة الشمالية أم كان شماليا يعرف اللغة العربية أم كان غير مسلم يعرف اللغتين، فإن معنى هذا أن اللغة العربية كانت - منذ ذلك الحين - لغة عالمية في ذلك الجزء من أوربة، أما في المشرق فإن اللغة العربية كانت قد أصبحت لغة عالمية منذ مطلع الخلافة الأموية في أواسط القرن الأول للهجرة (أواسط القرن السابع الميلادي)[21].

2 - حوار ووئام بين العناصر والأديان:

لقد كان المجتمع الأندلسي - بعد الفتح - مؤلفا من عناصر بشرية شتى، وهم: العرب، والبربر، والنصارى، واليهود، والصقالبة، والمستعربون، والمستعجمون، والغجر... وغيرهم، وسنحاول فيما يأتي، اختصار دور بعض هذه العناصر، في الحوار والوئام، وفي نقل الثقافة والحضارة الأندلسية إلى الغرب المسيحي.

أ - النصارى:

كان النصارى إبان الفتح الإسلامي يؤلفون أغلب سكان إسبانية، وكانوا على جانب من الانتظام أكثر مما كانوا عليه في بقعة إسلامية أخرى، وقد جرى بينهم وبين الفاتحين من الاختلاط والتأثير المتبادل الطويل ما لم يجر مثله في أي صقع إسلامي آخر. وقد أظهر الإسلام تجاههم كثيرا من التسامح على خلاف ما عاملوا به العرب الفاتحين عندما زال سلطان الإسلام من تلك البلاد[22]. وتكثر الأدلة على التسامح العظيم الذي أبداه المسلمون نحو نصارى الأندلس، فقد تركوا لهم حرية العقيدة والتعبد منذ الفتح الإسلامي، وظل العهد الذي أخذه عبد العزيز بن موسى بن نصير على نفسه قبلهم من حرية العبادة والحفاظ على معابدهم قائما طوال عصور المسلمين في الأندلس، فقد كانوا يرحمون الضعفاء ويرفقون

بالمغلوبين، ويقفون عند شروطهم معهم، وما إلي ذلك من الخلال التي اقتبستها الأمم النصرانية بأوربة مؤخرا[23].

ومن مظاهر هذا التسامح والوئام بين العناصر والأديان في الغرب الإسلامي، وهو يدعو للإعجاب، المثال الذي يقدمه أولاغي المؤرخ الإسباني من قرطبة، فيقول: "نخلال النصف الأول من القرن التاسع كانت أقلية مسيحية مهمة تعيش في قرطبة وتمارس عبادتها بحرية كاملة"[24]. ويستشهد بما كتبه القديس (إيلوج)، وكان مسيحيا متعصبا عايش تلك الفترة، فهو يقول: "نعيش بينهم دون أن نتعرض إلى أي مضايقات، في ما يتعلق بمعتقدنا"[25].

ويتابع أولاغي: "وبالفعل فإن كنائسهم حافظت على أبراجهم وأجراسهم، وتوجد محتويات هذه الكنائس، وأثني عشر ديرا في محيط المدينة"[26]. "وكذلك تمتع المسيحيون بامتياز المحافظة على حاكم مستقل، كان كونتا أو قاضيا يدعى: الرقيب، وكان حرس الأمير من الطائفة المسيحية. ولعب هذا الحرس دورا هاما في السياسة الإسلامية، واحتل عدد من الأرثوذكس مناصب هامة في الدولة"[27]، وخاصة في أيام عبد الرحمن الناصر والحكم المستنصر، فقد كان من بين النصارى وزراء وكتّاب وأطباء وسفراء[28].

لا غرابة، إذن، في أن يرضى المسيحيون في الأندلس بالنظام الإسلامي الجديد، وأن يشعروا بالسعادة في ظله، ولعل من أسطع الأدلة على رضاهم عن حكامهم الجدد "أن ثورة دينية واحدة لم تحدث في خلال القرن الثامن الميلادي"[29].

لقد بهرت الثقافة الإسلامية جماعة المسيحيين الذين عاشوا في كنف المسلمين، فقلدوهم في كثير من مظاهر ثقافتهم، فاتخذوا أزياءهم ولغتهم ونمط حياتهم في كثير من الأحيان، برغم احتفاظهم بدينهم، وقد برز من شعراء النصرانية بالعربية في الأندلس "ابن المرعزي الإشبيلي"[30] شاعر المعتمد بن عباد[31].

ب - اليهود:

وكذلك فقد كان العنصر اليهودي كبيرا في الأندلس، وقد استقبل اليهود الفاتحين المسلمين كمحررين، لأن القوط كانوا يسومون اليهود أنواع العذاب، فكان "ملوكهم يعاملونهم نفس السوء الذي يعاملهم به أهل سائر البلدان النصرانية في أوربة، بل إن العامة كانت تعاملهم بمنتهى القسوة، وكان القائمون على الكنيسة وحكام الدولة ينهبون ويتلقون أموالهم بلا حياء ولا رحمة"[32]. ولهذا فقد كان إحساس اليهود صادقا عندما توقعوا خيرا على أيدي المسلمين الفاتحين، فقدموا لهم المساعدة، وقد كان تأثير الثقافة العربية الإسلامية في اليهود واضحا وجليا، وقد لعبوا دورا هاما في الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، حيث تمتع كثير منهم بالجاه والمناصب السامية، وقد تولى ثلاثة من اليهود الوزارة في الأندلس على الأقل، "ولعل أولهم الوزير الشاعر الكاتب حسداي بن يوسف بن حسداي، وكان وزيرا للمستعين أحد الملوك الأمويين الذين عاشوا زمن الفتنة، وقد تولى المستعين إمرة الخلافة مرتين خلال سنتي (400هـ) و(407هـ)، وقد لقب حسداي نفسه بأبي الفضل بعد أن صار وزيرا، وله شعر جميل يذهب في بعضه إلى الصورة الزاهية، ويعمد في البعض الآخر إلى الصنعة البديعية الغالية...[33] والوزير اليهودي الثاني الذي تولى الوزارة في الأندلس هو ابن نغرالة[34]، وذكره المقري تحت اسم نغرلة، والاسم الأول هو الأصوب، تولى ابن نغرالة الوزارة في غرناطة لباديس بن حبوس الذي ولي أمرها سنة (429هـ) بعد أبيه، وجعل من ابن نغرالة هذا وزيرا له، ولكن ابن نغرالة لم ينس أنه يهودي ولم يكن أمينا للمنصب الذي وكل إليه أو أهلا للثقة التي وضعت فيه، فأخذ يقرب قومه ويكيد للمسلمين ويوقع بهم...[35] ولم يعزل باديس الوزير اليهودي (حتى) تولى الناس بأنفسهم إزاحته من طريقهم بثورة اهتزت لها جنبات غرناطة سنة (459هـ)[36]. ومن (الشعراء) الوزراء اليهود أيضا إبراهيم بن سهل الإسرائيلي الذي كان شعره مثالا للرقة، وموشحاته نموذجا لأناقة هذا الفن وطرافته"[37].

ومن اليهود الشعراء الذين هيأ لهم التسامح وحوار الثقافات والأديان في المجتمع الأندلسي الظهور والنجاح إلياس بن مدور الطبيب الذي عاش في صدر القرن الخامس الهجري في منطقة أشبيلية[38]. ومنهم أيضا إسحاق بن شمعون القرطبي الذي برع في الموسيقى، وظل ملازما ابن باجة الفيلسوف لفترة طويلة، وكان حسن العزف، رقيق الشعر[39]. وكان منهم أيضا يهوذا بن ليفي الطليطلي، المتوفى سنة (537هـ)، الذي يذكره العرب باسم أبي الحسين، وقد اشتهر في نظم أشعاره في قوالب وموضوعات عربية[40].

ومن الشعراء اليهود أيضا الذين لمع نجمهم في عالم الأدب من شعر ونثر موسى بن عزرا المتوفى سنة (532هـ). وهو شاعر يهودي من أهل غرناطة، له ديوان شعر، وله كتاب آخر اسمه (المحاورة والمذاكرة)، ضاع أصله العربي، ولم تبق لنا إلا ترجمته العبرية، وهو رسالة في فن الكتابة، وتاريخ شعراء اليهود من أهل الأندلس وآثارهم، كما له أيضا كتاب قيم للغاية هو "الحديقة في معنى المجاز والحقيقة"[41].

بالإضافة إلى هؤلاء الشعراء اليهود الذين نبغوا بالعربية في المجتمع الأندلسي المتسامح، فإننا نجد من بينهم بعض الشاعرات مثل قسمونة بنت إسماعيل اليهودي التي ذكرها المقري بين مجموعة من شعراء اليهود، ثم قال عنها: "وكان أبوها شاعرا، واعتنى بتأديبها، وربما صنع من الموشحة قسما فأتمتها هي بقسم آخر"[42]. انشد أبوها ذات يوم، هذا البيت من الشعر:

لي صاحب ذو بهجة قد قابلت   نعمى بظلم واستحلت جرمها

ثم قال لها: أجيزي، ففكرت الشاعرة غير كثير، وقالت[43]:

كالشمس منها البدر يقبس نوره   أبدا ويكسف بعد ذلك جرمها

فلما سمع أبوها إجازتها قام كالمختبل، وضمها إلى صدره، وقبل رأسها، ثم قال: "أنت والعشر كلمات أشعر مني"[44]. يشير بذلك إلى الوصايا العشر التي يؤمن اليهود بها، ويقسمون بها[45]، وقد يكون المقصود كلمات البيت التي قالتها، لأنها

عشر[46].

جـ - الصقالبة:

وهناك طبقة اجتماعية أخرى ظهرت في المجتمع الأندلسي الإسلامي، لعبت دورا سياسيا واجتماعيا واقتصاديا هاما، ولا سيما في قرطبة "وهم أولئك الموالي المنحدرون من أصل أجنبي، الذين كان يسميهم العرب الصقالبة. وهذه التسمية التي كانت تدل على الشعوب التي كانت تقطن الأراضي الممتدة بين الآستانة وبلاد المجر بدأت تأخذ معنى خاصا في إسبانية. ويظهر أنها كانت تشمل في الأندلس الأسرى الذين كانت تأسرهم الجيوش الجرمانية ثم تأتي بهم، فتبيعهم إلى مسلمي إسبانية. ولكن في عصر ابن حوقل (الذي زار الأندلس في القرن الرابع الهجري) كان يقصد بهذه التسمية (الصقالبة) جميع العبيد الأجانب الأوربيين الذين دخلوا في عداد جنود الخليفة، أو أنهم قبلوا للقيام بخدمات في البلاط"[47].

وقد أخذ عددهم في الازدياد بسرعة حتى بلغوا حين وفاة عبد الرحمن الناصر سنة (350هـ) ثلاثة آلاف وسبعمائة وخمسين من الفتيان وستة آلاف وسبعمائة وخمسين من النساء[48]. وقد اعتنق كثير من هؤلاء الصقالبة الإسلام، واستطاع فريق منهم أن يتحرر من العبودية، ويشغل مكانا لائقا في الحياة الاجتماعية، ومنهم من استطاع أن يكون ثروات طائلة، ويمتلك العبيد، والأراضي الشاسعة، ونرى الكثير منهم قد وصل إلى مناصب الرئاسة في الدولة[49].

وقد تهذبت طباعهم بالاحتكاك بالحضارة الأندلسية، فنبغ من بينهم بعض الأدباء والشعراء والمؤلفين من أمثال حبيب الصقلي من صقالبة هشام المؤيد، وقد وصف بالأدب، كما أنه قد ألف كتابا يعدد فيه مناقب الصقالبة سماه "كتاب الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضائل الصقالبة"، وذكر فيه جملة من أشعارهم وأخبارهم ونوادرهم[50].

د - المستعربون:

يعد المستعربون من أهم العناصر التي عملت على نقل حضارة الأندلس وثقافتها إلى أوربا، وساهمت مساهمة فعالة في حوار الثقافات بين الغرب الإسلامي والغرب المسيحي، وهم النصارى واليهود الذين كانوا يمارسون في الأندلس أشغالا علمية وعملية مختلفة، ربما أهلت بعضهم إلى أن يصبحوا من ذوي النفوذ، وكانوا ينتقلون بين الأقاليم الإسلامية والمسيحية، وقد هاجر عدد كبير إلى الإمارات المسيحية في فترات تقوية الوجود الإسلامي في الأندلس، وبخاصة أيام حكم المرابطين والموحدين[51]. ونقلوا معهم الثقافة العربية الإسلامية إلى تلك الإمارات.

وقد ذكر ذلك الكاتب والمؤرخ (ألبرتو القرطبي) بقوله: "إن إخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة شعر العرب وحكاياتهم، ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة... ليردوا عليها حينا ولينقدوها مرة أخرى. ولا أحد ينكر عليهم الإعجاب بالأسلوب الجميل. وأين تجد الآن واحدا من غير رجال الدين يعكف على دراسة كتابات الحواريين وآثار الأنبياء والرسل؟". ويتابع قائلا: "يا للفخر، إن أكثر الموهوبين من الشباب المسيحي يتقنون اللغة العربية، ويقبلون على آدابها في نهم، كما يجيدون استعمال ليونتها وتقويمها على الأسس الصحيحة عندما يكثر اللحن على ألسنة الآخرين. وهم ينفقون أموالا طائلة في جمع كتبها، بل هم منظمون في الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنفسهم فنا وجمالا"[52].

هـ - المستعجمون:

لم يكن دور المستعجمين بأقل مما نهض به المستعربون، وكانوا في مرحلة أولى يمثلون الأسبان الذين يعرفون العربية ويكتبونها بالإسبانية، ثم يمثلون الموريسكيين (moriscos) وهم من العرب الذين بقوا في إسبانية يتكلمون الإسبانية ويكتبونها بالعربية إلى أن تم إخراجهم من الأندلس سنة (1614م). وكان هؤلاء المستعجمون ذوي ثقافة أهلتهم إلى أن يؤلفوا في مختلف العلوم ويقولوا الشعر في موضوعات دينية، متخذين له قالب مقطوعات قائما على نظام

الرومانش (romances) المتأثر بنظام الموشحات والأزجال... وكان من أبرز شعرائهم محمد الطرطوشي، وإبراهيم البلغاوي، ومحمد ربضان[53].

و - الغجر:

حاول الغجر أخذ مكان المستعجمين في الوظائف والمهن التي كانوا يقومون بها، ومنها الموسيقى والغناء والرقص. كذلك حاول بعض الأسبان والبرتغاليين الذين كانوا يتنقلون في المناطق المختلفة ترديد الألحان والأناشيد على طريقة الموريسكيين[54].

ولو لا حوار الثقافات والأديان الذي كان محترما في المجتمع الأندلسي الذي لم يعرف التعصب الديني من جانب المسلمين طوال حكمهم في الغرب الإسلامي، لما استطاع هؤلاء الذميون أن يعيشوا الأمن والاستقرار، ويتمتعوا بحرية العقيدة والتعبد منذ الفتح الإسلامي لأيبيرية.

3 - ابن رشد ودوره في حوار الثقافات:

ليس في تاريخ الفكر الإنساني مفكر ترك على التفكير الغربي (الأوروبي) أثرا مثل أثر ابن رشد، ولا أستثني أرسطو، فإن فلسفة أرسطو نفسها لم تكن تفهم في مطلع العصور الحديثة إلا من خلال شروح ابن رشد عليها. وحسبك أن تعرف أن الفكر الأوروبي قد خضع لأثر فلسفة ابن رشد أربعة قرون كاملة متوالية: كان الفكر الأوروبي قرنين كاملين يذهب مذهب ابن رشد ثم جاء قرنان كاملان أيضا نصبت الكنيسة الكاثوليكية في أثنائهما لابن رشد عداء شديدا، ومع ذلك فإننا نتبين في الفكر الأوروبي إلى اليوم ملامح من فلسفة ابن رشد، وإن كان هؤلاء المفكرون لا يقولون إنهم أخذوا من ابن رشد.

كان ابن رشد يرى أن الفلسفة شيء وأن الدين شيء آخر. ولو كان الدين هو الفلسفة لما كان لهما اسمان ولكان لهم اسم واحد، غير أن ابن رشد قال إن المرء محتاج إلى الدين (وهو السلوك العملي في الحياة الدنيا ليعيش الفرد والمجتمع سعيدين نافعين) ثم هو محتاج أيضا إلى الفلسفة (وهي التفكير النظري في المدارك العامة). وبينما نجد الدين - كما يقول ابن رشد أيضا - فرضا على جميع الناس،

نجد الفلسفة خاصة بطبقة من الناس بلغ أفرادها من الاستعداد العقلي مبلغا يمكنهم من البحث النظري من غير أن يضر بحياتهم العملية. هذا الأخذ الكامل بما يوحيه الدين إلى جانب الأخذ المتفاوت من الفلسفة (بالمقدار الذي يحتاج إليه كل فرد بحسب استعداده العقلي) قد سماه ابن رشد "الجمع بين الحكمة" (الفلسفة) والشريعة (الدين). ثم جاء نفر من الغربيين ومن العرب أيضا فسموا هذا "الجمع" توفيقا، تسمية خاطئة.

ولقد كان للمغرب - ولحكم الموحدين في المغرب - أثر في هذه الحركة الفكرية التي عمت العالم أكبر من الأثر الذي كان للأندلس نفسها. ومع أن ابن باجة وابن طفيل وابن رشد أندلسيون من حيث المولد، فإنهم كانوا "مغاربة" من حيث الجو الذي نشأت فيه آراؤهم ثم تطورت ثم تركت آثارها الواضحة على الفكر الأوروبي خاصة. ويحسن أن نشير إلى أن فلسفة هؤلاء لم تترك على الفكر العربي إلا أثرا ضئيلا جدا[55].

4 - ابن طفيل ودوره في حوار الثقافات:

كان ابن طفيل من جبابرة الفكر في العصور الوسطى (في الشرق وفي الغرب، وفي الإسلام وفي النصرانية). وقد ترك الكتاب الوحيد الذي وصل إلينا منه - وهو قصة حي بن يقظان - أثرا بالغا في الفكر الإسلامي وفي الفكر المسيحي أنه القصة الفلسفية الأولى (أعني الفلسفة التي عولجت في قصة من طريق الرمز، لأن التصريح بعدد من الحقائق الفلسفية - في رأي ابن طفيل، وفي رأي ابن خلدون وفي رأينا أيضا - يتلف الوازع الاجتماعي ويبطل عمل الإصلاح حيث تكون الحاجة إلى الإصلاح) - لقد نقلت (قصة حي بن يقظان) على أنها قصة بارعة إلى عدد من اللغات ثم قلدها نفر من مشاهير رجال العلم والأدب. وتحسن الإشارة، في ذلك هنا إلى كتاب (إميل للكاتب الفرنسي جان جاك روسو) وإلى قصة (روبنسن كروزو للكاتب الإنكليزي دانيال ديفو). هذه القصة قد حملت كثيرين من اليهود والنصارى على أن يلجأوا في الدين إلى ما سموه (التوفيق): أرادوا أن يحتالوا للقول بأن الفلسفة لا تخالف ما جاء في التوراة أو في الأناجيل.

و(التوفيق) بهذا المعنى ليس معروفا في الإسلام، ولقد أشار ابن رشد إلى الجمع بين الحكمة والشريعة على ما رأينا في النص السابق[56].

وبعد، فإن المجتمع الأندلسي، في جملته، كان مجتمع حوار وتسامح ويسر وحب، وابتعاد عن العصبية، بالرغم من اختلاف العناصر البشرية التي كونت المجتمع الأندلسي، كما رأينا، لقد شكلت الفسحة الأندلسية حيزا إنسانيا ممتازا للحوار والتفاعل بين الأديان السماوية الثلاثة، وشهدت العصر الذهبي للثقافة العبرية حين اتخذ شعراؤها وأدباؤها ومفكروها العربية أداة تعبير وتواصل وتفكير دونوا بها خير ما جادت به قرائحهم، وأن كثيرا من النصارى واليهود والصقالبة احتلوا مراكز سامية في الحكم وتبوأوا مراتب ممتازة في الحياة العامة، فكان منهم الوزراء والشعراء والشاعرات والأطباء والموسيقيون، كما سبق ذكره، أما اليوم فإن هناك صداما بين متطرفين من كلا الطرفين الإسلامي والغربي، وعلينا أن نعمل نحن العقلاء، مسلمين وغربيين، على محاربة المتطرفين بالفكر والتقارب والسعي من أجل إشاعة العدل وجعله أساسا للعلاقات بين الأمم.

وأن حوار الثقافات والحضارات يعد أفضل السبل لمواجهة دعوة "صدام الحضارات" التي فجرها عالم السياسة الأمريكي "صموئيل هنتنجتون" في دارسة بعنوان "صدام الحضارات" نشرت في المجلة الأمريكية (Foreign Affairs) (صيف 1993).

وكذلك الرد بالحوار على محاولة بعض المفكرين والسياسيين الغربيين الذين وضعوا الإسلام والحضارة الإسلامية كعدو للحضارة الغربية على نحو ما كتب المستشرق المعروف "برنارد لويس" حول حتمية الصراع بين الإسلام والغرب في مجلة (The Atlantic Monthly) (سبتمبر 1990م)[57]. وإن كان الحوار، في حقيقة الأمر، لا يكون إلا بين ثقافات وحضارات متكافئة، وهذا الحوار غير ممكن اليوم، ما دامت الحضارة الغربية هي اللاعب الوحيد على مسرح العالم[58].

الهوامش:

1 - إبراهيم افتديچ: مداخلة حول الاستفادة من دروس البوسنة والهرسك في الحوار، منشورة في كتاب حوار الحضارات، ص 421.

2 - د. أحمد طالب الإبراهيمي: حوار الحضارات، مقال منشور في مجلة العربي "الإسلام والغرب 49"، 2002، ص 117.

3 - ابن حيان القرطبي: المقتبس من أخبار بلد الأندلس، تح. محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 134.

4 - ابن دحية: المطرب، المطبعة الأميرية، القاهرة 1954، ص 150.

5 - المصدر نفسه، ص 139 وما بعدها.

6 - المقري: نفح الطيب، دار صادر، بيروت، مج 1، ص 346-347.

7 - د. عمر فروخ: الغرب المسلم في إطار التاريخ الإنساني، مقال منشور في مجلة المناهل المغربية، العدد 31، ربيع الثاني، 1405هـ، ص 27.

8 - ليفي بروفنسال: الإسلام في المغرب والأندلس، دار نهضة مصر، القاهرة 1956، ص 104.

9 - ابن دحية: المصدر السابق، ص 144.

10 - انظر، المغرب لابن سعيد، دار المعارف بمصر، ج2، ص 57 (هامش 5).

11 - انظر، ابن دحية: المصدر السابق، ص 138 وما بعدها.

12 - محمد صالح البنداق: يحيى بن الحكم الغزال، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص 160.

13 - إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، ص 115.

14 - مختارات من الشعر الأندلسي، ص 17 وما بعدها.

15 - دولة الإسلام في الأندلس، ص 278-280.

16 - تقع مدينة إشبيلية في الجنوب الغربي من الأندلس كانت عاصمة المعتمد بن عباد في عصر الطوائف.

17 - شلب: مرفأ في الجنوب الغربي من الأندلس (في البرتغال اليوم)، تقع جنوبي باجة، وبينها وبين بطليوس ثلاث مراحل.

18 - الطرف: الرأس قطعة من جبل داخلة في البحر.

19 - ابن دحية: المصدر السابق، ص 139.

20 - المصدر نفسه، ص 138 وما بعدها.

21 - مجلة المناهل المغربية، العدد 31، ربيع الثاني 1405هـ، ص 31-32.

22 - د. جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، دار المعارف بمصر، ص 41.
23 - غوساف لوبون: حضارة العرب، ص 342. وانظر أيضا، د. حسن أحمد النوش: التصوير الفني للحياة الاجتماعية في الشعر الأندلسي، دار الجيل، بيروت، ص 40.
24 - نصر الدين البحرة: العرب لم يغزوا الأندلس، مقال منشور في مجلة التراث العربي التي تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد 69، أكتوبر 1997، ص 22.
25 - المرجع نفسه، ص 23.
26 - نفسه.
27 - نفسه.
28 - د. محمد عبد الوهاب خلاف: قرطبة الإسلامية في القرن الخامس الهجري...، الدار التونسية للنشر، تونس 1984، ص 262.
29 - د. حسن أحمد النوش: المرجع السابق، ص 43.
30 - ابن المرعزى النصراني الإشبيلي، ظهر في دولة المعتمد بن عباد، وكان من مداحيه. انظر، ابن سعيد المغربي: المغرب في حلى المغرب، ج1، ص 269.
31 - د. حسن النوش: المرجع السابق، ص 44.
32 - المرجع نفسه، ص 45.
33 - انظر، ابن سعيد: المصدر السابق، ج1، ص 441.
34 - انظر، لسان الدين بن الخطيب: أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، دار المكشوف، بيروت 1956، ص 230-233.
35 - انظر، المقري: نفخ الطيب، تح. محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ج6، ص 56.
36 - انظر، ابن عذاري: البيان المغرب، ج3، ص 265-276.
37 - د. مصطفى الشكعة: المرجع السابق، ص 75 وما بعدها.
38 - ابن سعيد: المغرب، ج1، ص 336. ود. مصطفى الشكعة: المرجع السابق، ص 79.
39 - انظر، ابن سعيد: المصدر السابق، ج1، ص 127.
40 - ابن تغري بردي: المنهل الصافي...، تح. أحمد يوسف نجاتي، دار الكتب المصرية، القاهرة 1956، ج1، ص 51-52.
41 - أنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، ص 500.
42 - المقري: نفح الطيب، تحقيق د. إحسان عباس، ج3، ص 530.
43 - نفسه.

44 - نفسه.

45 - د. مصطفى الشكعة: المرجع السابق، ص 234.

46 - سعد بوفلاقة: الشعر النسوي الأندلسي، دار الفكر، بيروت 2003، ص 185.

47 - د. جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، ص 38-39.

48 - لسان الدين بن الخطيب: أعمال الأعلام، ص 91. وقد اختلفت المصادر في تقدير هذا الرقم، انظر، المقري: نفح الطيب، ج2، ص 102-103.

49 - انظر ابن حيان: المقتبس، تح. عبد الرحمن الحجي، ص 73. ود. محمد عبد الوهاب خلاف: قرطبة الإسلامية، ص 251.

50 - انظر، المقري: نفح الطيب، ج4، ص 81.

51 - زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، منشورات المكتب التجاري، بيروت، ص 534. وانظر أيضا، د. يوسف عبيد: الفنون الأندلسية وأثرها في أوربا القروسطية، دار الفكر اللبناني، بيروت 1993، ص 79.

52 - آنخل بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص 485-486.

53 - آنخل بالنثيا: المرجع السابق، ص 510-511.

54 - المرجع نفسه، ص 525.

55 - د. عمر فروخ: المرجع السابق، ص 47.

56 - نفسه.

57 - انظر، د. محمد السعيد إدريس: حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة...، مقال منشور في كتاب حوار الحضارات، ص 221-222.

58 - د. أحمد طالب الإبراهيمي: المرجع السابق، ص 212.

References:

1 - ‘Abīd, Yūsuf: Al-funūn al-andalusiyya wa athāruha fī ’Uruppa al-qarwasṭiyya, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Beirut 1993.

2 - Al-Baḥra, Naṣr al-Dīn: Al-‘Arab lam yaghzū al-Andalus, Majallat al-Turāth al-‘Arabī, Arab Writers Union, Damascus, N° 69, 1997.

3 - Al-Bandāq, Muḥammad Ṣālah: Yaḥya ibn al-Ḥakam al-Ghāzāl, Dār al-Afāq al-Jadīda, Beirut.

4 - Al-Maqarrī: Nafḥ at-ṭīb, Dār Ṣādir, Beirut.

5 - Al-Nūsh, Ḥasan Aḥmad: At-taṣwīr al fannī li al-ḥayāt al-ijtimā‘iyya fī ash-shi‘r al-andalusī, Dār al-Jīl, Beirut.

6 - Al-Rikābī, Jawdat: Fī al-adab al-andalusī, Dār al-Maʻārif, Cairo.

7 - Boufellaga, Saâd: Ash-shiʻr an-niswī al-andalusī, Dār al-Fikr, Beirut 2003.

8 - Farrūkh, ʻOmar: Al-Gharb al-muslim fī iṭār at-tārīkh al-insānī, Majallat al-Manāhil al-Maghribiyya, N° 31, 1405H.

9 - Hunke, Sigrid: Shams al-ʻArab tasṭaʻ ʻalā al-Gharb, (Le soleil d'Allah brille sur l'Occident), translated by Fārūq Bayḍūn, Al-Maktab at-Tijārī, Beirut.

10 - Ibn al-Khatīb, Lisān al-Dīn: Aʻmāl al-aʻlām, Dār al-Makshūf, Beirut 1956.

11 - Ibn Daḥiyya: Al-muṭrib, Al-Maṭbaʻa al-Amīriyya, Cairo 1954.

12 - Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī: Al-muqtabis min akhbār balad al-Andalus, edited by Maḥmūd ʻAlī Makkī, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, Beirut.

13 - Ibn Saïd al-Andalusī: Al-mughrib fī ḥulā al-Maghrib, Dār al-Maʻārif, Cairo.

14 - Ibn Taghrī Bardī: Al-manhal as-ṣāfī, edited by Aḥmad Yūsuf Najātī, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Cairo 1956.

15 - Khallāf, M. Abdelwahāb: Qurṭuba al-islāmiyya fī al-qarn al-khāmis al-hijrī, Al-Dār al-Tunisiyya, Tunis 1984.

16 - Lévi-Provençal, Evariste: Al-Islām fī al-Maghrib wa al-Andalus, (La civilisation arabe en Espagne), translated by M. Salīm and M. Ḥilmī, Dār Nahḍat Miṣr, Cairo 1956.

17 - Palencia, Angel González: Tārīkh al fikr al-andalusī, (Historia de la España Musulmana), translated by Ḥussein Mu’nis, Cairo 1955.

مجلة حوليات التراث، العدد 7، 2007، ص 67 - 88
ISSN 1112-5020

المتشاكل والمختلف في جدلية التراث والتحديث

د. حبيب بوهرور
جامعة قسنطينة، الجزائر

الملخص:

برز الموقف النقدي عند الشاعر العربي المعاصر من التراث في قراءاته وفق جدلية الحضور والغياب، الحضور في الراهن من خلال توظيف مجموعات منتظمة من التناص مع الذاكرة التاريخية، ضمن سياقات الحاضر في شتى تفاعلاته، والغياب جراء قدرة بعض الشعراء على خلق نوع من الحواجز الوهمية، التي تحول دون قراءاتهم الإرادية لبنية التراث كفاعل سياقي. لهذا أعتقد أن مقاربة إشكالية الموقف من التراث، يجب أن تنطلق أولا من ضبط علاقة القارئ (الشاعر) ذاته بالتراث أولا، ثم قراءته لهذا التراث بناء على القراءة المادية للتراث على أساس أنه أثر، والقراءة المفتوحة للتراث المرتبطة بسياقه الزمني والتاريخي والاجتماعي.

الكلمات الدالة:

الشاعر، القراءة، التراث والحداثة، النقد الأدبي، التناص.

The homologous and the different in the dialectical heritage and the modernization

Dr Habib Bouhrour
University of Constantine, Algeria

Abstract:

The contemporary Arab poet's critical position on heritage emerged in his readings according to the dialectic of presence and absence, presence in the present day through the employment of regular groups of intertextuality with historical memory, within the contexts of the present in its various interactions, and absence due to the ability of some poets to create some kind of illusory barriers that prevent their voluntary readings of the heritage structure as a contextual actor. That is why I believe that the approach to the problem of the position on the heritage must be based first on controlling the relationship of the reader (the poet) himself with the heritage first, then his reading of this heritage

تاريخ النشر: 2007/9/15
bouhrourh@gmail.com

based on the physical reading of the heritage on the basis that it is an effect. And an open reading of heritage linked to its chronological, historical and social context.

Keywords:

poet, reading, heritage, criticism, intertextuality.

إن مقاربة إشكالية الموقف من التراث، يجب أن تنطلق أولا من ضبط علاقة القارئ (الشاعر) ذاته بالتراث أولا، ثم قراءته لهذا التراث بناء على ما يأتي: القراءة المادية للتراث على أساس أنه أثر. والقراءة المفتوحة للتراث المرتبطة بسياقه الزمني والتاريخي والاجتماعي.

وقد فصل الدكتور محمود أمين العالم - فيما سبق حين راجع التراث ضمن آلية الحضور التفاعلي في الراهن، لا ضمن الأثر الملموس ماديا لهذا التراث - وتساءل قائلا: "ما هو التراث؟ ولعلي أصدم الكثير من القراء عندما أجيب: بأنه لا يوجد تراث في ذاته، فالتراث هو قراءتنا له، فهو موقفنا منه، وهو توظيفنا له! لست أقصد من هذا أنني أنفي أو ألغي الحقيقة الذاتية للتراث - بغير شك - موجود، قائم متحقق بالفعل موضوعيا وماديا، في نص في فكر، في معرفة علمية، في ممارسة، في سلوك، في عمارة، في بناء، في نظام حكم، في أشكال تعبير قولية وحركية أو مادية... في خبرة إلى غير ذلك. والتراث موجود قائم يتحقق كذلك بالفعل زمنيا في لحظة تاريخية اجتماعية معينة، وتتراكم هذه اللحظة الزمنية لتشكل تاريخنا القومي التراثي العام. على أن هذا الوجود التراثي المتحقق ماديا وزمنيا وتاريخيا ينتسب إلى الماضي، ولهذا فهو تراث أي أنه أثر، حتى وإن بقيت معالمه ماثلة قائمة أمامنا على نحو مادي أو معنوي، على أنه ليس فعلا أقوم به، بممارسته، بتحقيقه ابتداء، وإنما هو تحقيق سابق على وجودي، ولهذا فحقيقته في ذاتها مشروطة بمدى معرفتي بها، وطبيعة موقفي منها، وتوظيفي لها"[1].

من خلال النظرة السابقة لفلسفة التراث نظر الشعراء الرواد إليه، وشكلوا مواقفهم ضمن فضاءات اجتماعية وسياقية وأيديولوجية عديدة ومتناقضة في

الكثير من الأحيان، لأن الموقف من التراث، في تقديري، هو موقف من الحاضر لا موقف من الماضي، "فحسب موقفي من الحاضر يكون موقفي من الماضي وليس العكس كما يقال أو يظن"[2]. فللشعراء الرواد مشارب أيديولوجية رسمتها الحركية الاجتماعية لما بعد الحرب العالمية الثانية خلال مراحل الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، فكان منهم الملزَم والملتزم، واليميني السلفي، واليساري الاشتراكي، والواقعي الانتقادي، والبورجوازي المتحرر، فلا غرابة إذا كان يتشكل الموقف من التراث ضمن فضاءات متنوعة تشترك كلها في عملية مراجعة عامة وشاملة للتراث، خاصة إذا تقمص الشاعر الناقد دور المتلقي أو القارئ (في عصر القارئ) في أثناء مراجعة المادة التراثية ليوظفها توظيفا عصريا يسكن حاضر القارئ ويصبح بعض أقنعته وأرديته.

وقد حدد الدكتور جابر عصفور قراءتين أساسيتين للتراث، يتشكل الموقف انطلاقا منهما، القراءة الأولى هي القراءة الوصفية للتراث حيث يُعزل التراث عن القارئ تماما لكي يراجع الأثر مراجعة محايدة تماما. أما القراءة الثانية فهي قراءته ضمن فاعلية تثاقفية مع القارئ ذاته، الأمر الذي يضفي عليها صبغة أيديولوجية بحيث يُسقط حضور العصر والقارئ معا على المقروء (التراث) وتاريخه[3]. وهذا ما ظل يؤكد عليه الدكتور محمود أمين العالم في قوله "التراث لا يوجد في ذاته وإنما هو قراءتنا له، وموقفنا منه وتوظيفنا له"[4].

وأفهم من هذا أن تشكيل الموقف من التراث يجب أن يؤسس على وفق منظور العصر وعلى أساس آلية الشعور بالعصر ذاته، وهذا ما نادى به حسن حنفي في مشروعه الحضاري وقراءته للتراث حين طالب بضرورة إعلاء آلية الشعور، لأنه "أهم من العقل وأدق من القلب وأكبر من الوعي"[5]. فالتجديد، في تقديري، يجب أن ينطلق من إعلاء الواقع الثقافي وإعطاء الأولوية للمعاملات، والتجارب الأيديولوجية، وطرح البدائل وتشكيل الأنموذج المتغير ضمن سياق قراءة الأثر (الثابت) ورسم الموقف (المتغير).

وانطلاقا من فلسفة قراءة وتشكيل الموقف من التراث، دخل الشعراء

الرواد المعاصرون مجال التنظير، فقدموا مواقفهم وأطلقوا العنان لمشاعرهم في صياغتها، فقد كانوا في مراحل تجريبية أولى، سُمح لهم فيها بقراءة الموروث الثقافي والإبداعي العربي قراءة ذاتية وأيديولوجية تارة، وقراءة استشرافية تأسيسية تارة أخرى. خاصة حين ترتبط هذه القراءة ارتباطا جدليا بقضية الحداثة، فلا تطرح قضية التراث إلا وقضية الحداثة حاضرة ضمن نص الحديث، ويرجع ذلك، في تقديري، إلى العلاقة التكاملية التي تجعل من الحداثة خلال هذا الطرح (تراث وحداثة) "محاولة تركيب بين التراث والتجديد، والأصالة والمعاصرة"[6] في نظر بعضهم، وعند بعض آخر هي "التغاير، وهي الخروج من النمطية والرغبة الدائمة في خلق المغاير"[7].

يتضح هذا أكثر فأكثر كلما أراد الشاعر الناقد التنظير للعملية الإبداعية وإعلاء الموقف، لأن "في موقف الشاعر من التراث تتضح معالم الثورة، ومن ثم تتضح الحداثة... فلما أخذ الشاعر يتساءل عن مدى ارتباطه بالتراث - ومن ثم بالماضي وبالتاريخ - أصبح على أبواب ثورة جديدة"[8]. لاعتقادي أن تحديد مفهومي التراث في ضوء علاقته بالحداثة هو جوهر العملية الإبداعية والتنظيرية معا عند الشاعر المعاصر، فكل آليات تشكيل القصيدة المعاصرة من ثورة على الوزن والقافية ولغة نمطية وأساليب الخطابة والوصف الجاهز، لا يمكنها أن تتحقق إبداعيا إلا بعد أن يحدد الشاعر موقفه من الموروث أولا وعلاقة هذا الأخير بها حسب الحداثة والتحديث لديه، "وما الخروج عن البحر إلى التفعيلة ونبذ مقولة القاموس الشعري والثورة على القافية الموحدة والبحث عن مقاييس جديدة للشعر الحديث إلا ترجمة لمفهوم جديد للشعر من خلال فهم معين للتراث والحداثة أولا، وفهم معين للعلاقة بينهما ثانيا"[9].

فما هو مفهوم التراث عند الشعراء الرواد؟ وما هو موقفهم منه؟ وما هي علاقة التراث بالحداثة؟ وكيف تجسد هذا في إبداعهم الشعري؟

لم يستطع الشعراء الرواد - في حدود إطلاعي وبحثي - أن يصلوا إلى مفهوم واحد ودقيق للتراث، وإنما استطاعوا أن يحصلوا شبه إجماع على ضرورة

ربط الموروث بالعملية الإبداعية عامة، والشعرية على وجه الخصوص، لاعتقادي أن مراجعتنا للتراث هي مراجعة للحاضر، وأن فهمنا للحاضر يجب أن ينطلق نحو إعادة قراءة التراث في ضوء الحاضر لا العكس."فالماضي عند معظم رواد الشعر العربي الحر ليس شيئا منفصلا عن الحاضر والمستقبل، إنه يحي الحياة الجديدة والإنسان المعاصر، ينمو بنموه ويتطور بتطوره فهو ليس كتلة جامدة أو مجرد كتاب أو مخطوط أو أثر محدد، بل هو جزء لا يتجزأ من حياة الإنسان ومن واقعه المعيش. والقديم لا يبقى جامدا بل يتطور عبر التاريخ والبيئات"(10).

وقد جسد هذا الموقف الشاعر صلاح عبد الصبور في أعماله النثرية التي ضمت معظم تنظيراته للعملية الإبداعية من جهة، ولعلاقة هذه العملية بالموروث الشعري والفكري والحضاري، والعربي والإنساني من جهة أخرى.

يبدأ بناء الموقف عند عبد الصبور من ضرورة قراءة التراث الشعري قراءة منهجية وموضوعية متأنية، حتى نتمكن من غربلة الإيجابي من التراث، "فالشعر العربي القديم تراث هائل متناثر في بطون المجموعات والدواوين وكتب الأخبار والسير، وليس هناك من شك في أن ذلك الذي يجرؤ على الخوض في هذه المجموعات والدواوين من عامة القراء سيصطدم بمتلاطم الموج وغريب الأنواء. ومن هنا كانت الحاجة الماسة إلى إعادة عرض ذلك التراث وانتقاء ما يجد فيه القارئ المعاصر ما يألفه ويحبه، لأنه يخاطب الإنسان على اختلاف زمانه ومكانه..."(11)، وذلك شرط أن يقرأ هذا التراث قراءة موضوعية تعود إلى الماضي لفهم الحاضر في ضوء الماضي وليس العكس، كما فعل بعض الشعراء المعارضين لأنماط وأشكال وصيغ تراثية كثيرة، جعلتهم يعيدون إحياء التراث وبعثه في غير مبعثه ويلبسونه حلة لم تعد تليق بمقامه، وهذا ما فعله شوقي مثلا حين راح يعارض الكثير من قصائد البحتري وابن زيدون وغيرهما، متناسيا أن واقعه غير واقعهم ومتطلبات الصياغة الشعرية لم تعد مثل متطلباتهم في زمنهم الماضي.

من هنا عمل صلاح عبد الصبور على مقاربة ماهية التراث ضمن حركية

الإبداع وعلاقة هذه الحركية بالشاعر المبدع ذاته حين اعتبر أن "التراث هو جذور الفنان الممتدة في الأرض، والفنان الذي لا يعرف تراثه يقف معلقا بين الأرض والسماء. وقد تكون كلمة التراث سهلة المفهوم عند معلمي اللغة والأدب، فالتراث عندهم هو كل ما خطه الأقدمون وحفظته الصفحات المسودة، أما الشاعر فالتراث عنده هو ما يحبه من هذا الذي خطه الأقدمون وحفظته الصفحات، التراث عنده هو ما يجد فيه غذاء روحه ونبع إلهامه وما يتأثره، أو يتأثر به من النماذج. فهو مطالب بالاختيار دائما، مطالب بأن يجد له سلسلة من الأدباء والأجداد من أسرة الشعر"(12).

ولا يجب أن يفهم مما سبق أن صلاحا يدعو إلى تماهي الشاعر مع تراث أسلافه بعدما يكون قد نهل من جيد الشعر، وقرأ أروع النثر، وحفظ منهما الكثير، فهذا من شأنه أن يقوي الملكة اللغوية للشاعر ويربطه بوقائع وتجارب شعرية تخلق أمامه مسارات جديدة لا تحاكي ولا تعارض بالضرورة مسارات الأقدمين، لهذا يؤكد عبد الصبور على إجبارية قراءة التراث قراءة راشدة من جهة، ومتبصرة وواعية من جهة أخرى، لكثرة ما في التراث من تناقضات فكرية وحضارية من شأنها أن تأثر على بناء الموقف النقدي عند الشاعر المعاصر من التراث. من هنا"ينبغي إذن أن تتم العودة إلى تراثنا عودة متبصرة مستيقظة، وأن يلقي هذا التراث في نفوسنا من الحضارة المعاصرة ويدمجا معا، وتتم باندماجهما مزاوجة ذوقية فنية يخرج من ثوبها الشاعر المعاصر، كما خرجت حياتنا المعاصرة في مظاهرها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من هذا الزواج التاريخي بين وراثاتنا وتقاليدنا وبين حضارة العالم المعاصر"(13).

ويحدد صلاح عبد الصبور آليات مراجعة التراث على النحو الآتي:

ضرورة اعتبار التراث العربي الفني والإبداعي بنية تاريخية منفتحة على حقب وعصور تاريخية أخرى متلاحقة. لأن "تراث الأمة الفني حياة متصلة يُأخذ غدها من حاضرها، ويمتد أمسها إلى يومها وهو المكون لوجدانها، والملون لنظرتها للحياة والكون والكائنات"(14)، أثناء لحظة المخاض الإبداعي عند الشاعر

المعاصر، خاصة عندما يحاول (الشاعر) أن يوفق بين قراءاته وتنظيراته وبين اللحظة الإبداعية الهاربة، لحظة صياغة الموقف والفكرة والنظرية فنيا.

القراءة اللغوية التعاقبية للموروث الشعري، ضمن ثنائية الثابت والمتحول في المادة والمدونة اللغوية العربية، لأن "عمر اللغة العربية كلغة تعبير أدبي عمر طويل يتجاوز أعمار كثير من اللغات الحية، فإن أوائل ما روى لنا من شعر عربي تمتد إلى مائة وخمسين سنة قبل الإسلام، وها هي ذي اللغة قد سلخت بعد الإسلام ألفا وأربعمائة سنة وما زالت لغة نامية حية متطورة معبرة"(15). ولا يجب أن يفهم من هذا أن عبد الصبور يدعو إلى محاكاة اللغة القديمة أو تمجيدها، وإنما موقفه السابق هو الدلالة على عمق الموروث اللغوي العربي، بما احتوى من مؤهلات ومحمولات فكرية وحضارية وإنسانية خالدة، يمكننا أن نستغلها في صياغة المتن الشعري والإبداعي الحديث دون أن نقع في التنميط أن المحاكاة اللغوية، لأن "قاموس الشاعر الجاهلي يختلف عن قاموس خلفه الأموي أو العباسي أو المعاصر. وذلك مظهر صحي للتطور اللغوي"(16).

تحسين المهارة اللغوية، وإتقان أساليب الكلام في قواميس الماضي العربي، وذلك حتى لا يحيد العائد إلى قراءة التراث عن هدفه الأسمى وهو فهم هذا التراث في ضوء الحاضر، أمام صعوبة لغته "ولاختفاء دلالاته وراء غموض لفظه أو وعورة بعض تراكيبه... نخطئ لو أردنا لقارئنا المعاصر، أو طالبناه، أن يعود إلى مجموعات الشعر القديم كالمفضليات والأصمعيات أو إلى موسوعات الأدب وسير الشعراء كالأغاني والأمالي واليتيمة دون أن ننير له دربه ونلقي له في الطريق بعلامات الآمان"(17).

حسن الانتقاء أثناء العودة لقراءة التراث، وذلك بالنسبة للقارئ المتلقي لهذا التراث في مراحله الأولى، ويفهم من هذا الموقف عند عبد الصبور ضرورة وضع المختارات العامة والخاصة أمام المتلقي العائد، أو الراغب في العودة إلى قراءة الموروث كبعد فني أو إبداعي خالد، وذلك حتى لا نصدمه كمتلق لا نعلم مستويات القبول والرفض لديه بناء على أسسه الجمالية والذوقية والفنية الخاصة.

"فتراثنا الشعري - ككل تراث إنساني - فيه الباذخ والوسط والداني إلى الأرض، وفيه الخالد الباقي على كل عصر وفيه ابن عصره الذي لا تسعفه أنفاسه على الحياة إلى أبعد من يومه القريب. وقد فطن سوانا من الأمم إلى الأمر فأعدوا المجموعات المختارة التي يلتقطون فيها الجواهر من القول وينضدونه ويبدعون في عرضه، مختارين لكل شاعر رائعته أو روائعه، وفي كل عصر مبدعه أو مبدعيه، فتكون تلك المجموعات هي سبيل الناشئ في لغة أمته"[18].

ويعلن عبد الصبور خلاصة موقفه من التراث في موقف صريح واضح قائلا: "أنتم تعلمون أن الشعر العربي قديم العمر، وقديما قال الجاحظ إن عمر الشعر العربي يسبق الإسلام بحوالي قرنين من الزمان، فمعنى هذا أن الشعر الآن يجاوز ستة عشر قرنا، أو ألفا وستمائة سنة، ومعنى هذا أيضا أن تراثنا الشعري هو الذي يجعل شاعرنا المعاصر صاحب نظرة ومنهج في تذوق الشعر وفهمه. فالشاعر ينمو أساسا من التراث، و الشاعر يحمل تراثه الشعري في باطنه، ومن هذا التراث الشعري يكون انطلاقه ويكون فهمه وتقديره لدور الشعر..."[19] ولا يفهم من هذا عند صلاح ضرورة تماهي الشاعر المعاصر في التراث، وإنما يفهم منه العكس تماما، أي وجوب قراءة التراث قراءة تفاعلية وتزامنية معا، من شأنها أن تخلق آفاقا أمام القارئ، لا تقطع صلته مع ماضيه ولكنها في الوقت نفسه لا تجعله حبيس أطر وأنماط إبداعية لم تعد تصلح لعصره، "فهذا الموروث لم يكن لينتزع الشاعر العربي من عروقه أومن جذوره، ولكنه كان جديرا بأن يثير حوارا بينه وبين الموروث الشعري القديم"[20].

ويذهب الشاعر عبد الله حمادي بعيدا في قراءة التراث وربطه بالراهن الشعري، خاصة في كتابه" الشعرية العربية بين الإتباع والابتداع "وفي مجموع الحوارات المتناثرة في الصحف والجرائد والمجلات. إنه الشاعر، في تقديري الذي، قرأ التراث قراءة موضوعية بعدما غاص في كنوز التراث، وبعدما جرب الكتابة انطلاقا من آليات التراث ولكنه سرعان ما تجاوز هذا المنظور دون أن يغدر بالعهد الذي قطعه للتراث يقول: "الذي لا يتحول هو الجماد هو الموات هو

الانكسار إنني مازلت على العهد مع كل قناعاتي، أنا أديب مسكون بهاجس التراث حتى النخاع"[21].

وقد بنى حمادي موقفه هذا من التراث انطلاقا من علاقات مثاقفة مع الآخر خاصة إذا علمنا أن الشاعر قد عاش ودرس فترة طويلة في إسبانيا، بما تحمله هذه الأخيرة من إرث حضاري وثقافي عربي، خلد الموروث العربي والإسلامي لأزيد من ثمانية قرون. لقد راجع التراث مراجعة بنى خلالها علاقة مع الآخر، ولم يقتصر على العودة المعارضة فحسب، وإنما عاد وهو يحمل معه أسئلة من الحاضر يقرأها ويحاول فهمها في ضوء الماضي، والعكس صحيح أيضا، يقول: "بدأت أدرك قيمة هذا التراث يوم وقفت وجها لوجه مع آداب أخرى ومكنتني اللحظة الهاربة من معانقتها في لغتها الأصلية، فحصل لي ما يشبه المكاشفة بلغة المتصوفة. آنذاك أدركت ما يخبئه تراثنا العربي الإسلامي من كنوز لم يقدرها أدعياء الثقافة حق قدرها، بل راح بعضهم يطالب بإعدامها حتى يتسنى له ولوج الحداثة"[22]. ويتضح مما سبق أن حمادي الشاعر لا ينظر إلى التراث نظرة المنبهر المقلد، وإنما يبحث في التراث عن أسباب التجاوز إلى مراتب التحديث، وصولا إلى صياغة آنية لمفهوم الحداثة. وهذا عكس الدعوات القائلة بضرورة الإلغاء التام للعلاقة مع الموروث كشرط أساس لبلوغ مراتب الحداثة عند الشاعر. من هنا فشرط الحداثة عند حمادي، هو البحث الموضوعي في التراث على أساس أنه لا يمكننا أن نطفئ جمرته فهي دائما تنتظر من ينفخ فيها، يقول: "لا حداثة حقيقية دون الخروج من رماد التراث، ففي التراث هناك خلل وميض جم كما يقول الشاعر قديما، يوشك أن يكون له ضرام إذا وجد من ينفخ فيه بروح تجمع بين طرفي نقيض، وتحسن سبر أغوار النور الكامن في كيان الثابت المسكون بالمتحول"[23].

وينادي حمادي بضرورة الانتماء عن قناعة وإرادة للشعرية العربية، وتجنب الانسياق وراء الأفكار والنظريات المستوردة والحلول فيها، لأن الشاعر العربي المعاصر لا يمكن أن يجد ذاته الشعرية إلا انطلاقا من قراءة متأنية وواعية

لمكونات شعريته العربية بما فيها الموروث في شتى تمظهراته، ويسرد الشاعر الحادثة التي عجلت بعودته إلى الشعرية العربية قائلا: "حضرت يوما في أول احتفال يقام بغرناطة للشاعر المقتول (لوركا) بعد ذهاب فرانكو، وكان لي الحظ في ذلك اليوم أنني كنت ضمن الشعراء الذين توالوا على منصة التأبين، وقد كنت آنئذ أنشد الشعر بغير لغة الغزالة، وكان ذلك بعد أن تمكنت من اللغة الإسبانية، فلما خلصت من قراءة قصيدتي اقترب مني الشاعر الكبير الصديق الباسكي (Blass de stero) ليقول لي أنت مثلنا!... كانت تلك اللحظة حاسمة في حياتي جعلتني أعيد النظر في كثير من قناعاتي الأدبية وجعلتني أتوقف عند القناعة الراسخة أن لا شعرية لنا إلا شعريتنا، وأن الانسياق وراء الانفعالات المستوردة والجماليات المحمولة بأنفاس الآخرين ليست من شعريتنا في شيء إذا أردنا لها (شعريتنا) أن تكون ذات صفاء وتميز وإضافة..."(24)

إن عودة حمادي الشاعر والناقد إلى التراث هي عودة فيها من معالم الحداثة الكثير، لأنه في تقديري أراد بعودته تلك إلى قراءة ما كان يقال عنه ثابتا قراءة مغايرة تماما ينشد فيها التحول، وهذا ما جعله يقترح لوازم حداثة ومعاصرة للقصيدة العمودية، التي ظل ينادي ببعثها من جديد، وفق آليات بنيوية وفكرية أو جزها فيما يأتي:

تفعيل اللاعقلانية اللغوية، فقد لاحظ حمادي الباحث والناقد والمنظر انعدام مستويات العدول اللغوي أو الانزياح في القسم الأكبر من المدونة الشعرية العربية لأن "اللغة في معظم نتاج العهد القديم الغربي والعربي على حد سواء، كانت تخضع من طرف المتلقي لميزان عقلاني منطقي لا يقبل الغموض أو الغلو بالمفهوم القديم، والعدول والانزياح أو اللاعقلانية بالمفهوم المعاصر"(25).

إعلاء عامل الذاتية أو الفردية في الإبداع الشعري كظاهرة صحية عند الشاعر، لأن كل حركات التجديد عبر الزمن انطلقت شرارتها الأولى من إعلاء الذات المبدعة وخروجها عن ثقافة الاحتذاء، لأن "العامل الفعال الذي له دور الريادة والأهمية القصوى لقياس مدى تطور الانفجارات الإبداعية يخضع إلى

مدى تطور الذاتية، والتي مفادها مقدار الثقة التي أجدها في نفسي كإنسان"[26].
ويربط عبد الله حمادي تفاعل الذاتية تفاعلا إيجابيا مع محيط الشاعر المبدع، لكون هذا الأخير لا يمكنه أن يكون أكثر ذاتية في الخلق والإبداع إلا وفق حركية اجتماعية تقوده نحو ذلك، يقول: "وهذا العامل الذي هو الذاتية يرتكز على دعائم اجتماعية وتاريخية ونفسانية، وبالإجمال فهو يتحرك بخلفية أو بظرف حضاري متكامل البناء على جميع الأصعدة، فاكتساب درجة أو مقدار ما من الذاتية مرده أساسا إلى تظافر العوامل المذكورة آنفا ولا يمكن فصله عنها أو فحصه خارج نطاقها... فالتعبير الفني في كل زمان ومكان يقاس بمقدار الأبعاد المتشعبة التي استطاعت العبارة الشعرية في صياغتها الفنية والجمالية وبكثافتها اللفظية والمعنوية من حيث المتانة والبنية، مع دقة اللاوعي الواعي، وثبات الرؤية والتجانس أو عدم التجانس في النوع والكم"[27].

انعكاس عامل الذاتية على التعبير الشعري اللاعقلاني (Irrational): تعد هذه الآلية في تقديري من أهم آليات تحديث الخطاب الشعري من منظور النقد المعاصر. وقد نادى بها شعراء الحداثة ونقادها عند الغرب ابتداء من شارل بودلير وأرثور رامبو، وملا رميه وغيرهم، وظلوا يعملون على تعطيل الحواس كانعكاس شرطي مباشر لتفاعل عامل الذاتية لديهم، وهو الأمر الذي مكنهم من الثورة على النموذج ورفض الأطر التقليدية الكلاسيكية. من هنا كانت قراءة الشاعر عبد الله حمادي لهذه النقطة قراءة دقيقة وجادة وهادفة في الوقت نفسه لبلوغ مراتب التشكيل والإبداع وتحقيق الفرادة المنشودة، "فقد عودتنا العصور الشعرية الكلاسيكية على الترابط المنطقي في الصورة الشعرية بحيث لا نجد تناقضا بين المعادلة البلاغية المتمثلة في المشبه والمشبه به، وهي ما نصطلح عليه بمعادلة (أ = ب) وحتى لو اقتضى الأمر وتطورت هذه العلاقات الفرعية فإننا نجد الصورة الشعرية تظل محافظة بحيث لا ينكسر فيها حاجز المنطقية"[28].

وخلاصة موقف حمادي من التراث أن القراءة الدقيقة له وفق الأطر والطروحات المذكورة سابقا من شأنها أن تقربه أكثر فأكثر من سياقات الحداثة

الشعرية المنشودة، لأن هذه الأخيرة "ليست معادية للتراث كما يخطئ بعض، فمن خصوصياتهاَ تمثُل التراث وليس اجتراره، إنها لا تلغي التراث لأنها تساؤل مستمر الوهج عن الواقع ودحض لهذا الواقع"[29] من هنا فقدت الحداثة عند حمادي المعيار الزمني لأنها ظلت تتخطى ذاتها مع كل ولادة، فالنص الشعري القديم عند حمادي يمكن أن يكون نصا حداثيا بامتياز، شريطة أن تتوفر فيه القدرة على خلق الانزياحات اللغوية كمطلب من مطالب تحديث النص الشعري، لأن النص "الحداثي - سواء أكان قديما أو معاصرا - هو بمثابة تجليات الكلام دون ارتباطه بمعيارية الأشياء أو مواضعة اللغة، فالنص الحداثي تحول إلى رفض قاطع للمحاكاة".

أما نازك الملائكة، فهي الشاعرة التي جمعت بين نوعين من النقد، نقد النقاد ونقد الشعراء، فهي تمارس النقد بصفة ناقدة متخصصة كأستاذة جامعية يعرفها الدرس الأكاديمي، وتمارسه أيضا من موقع إبداعي لأنها شاعرة ترى الشعر بعدا فنيا حرا لا يعرف الحدود ولا القيود. لذلك فنازك الناقدة ومن خلال أعمالها النقدية وتنظيراتها له تستبطن النص الشعري وتستنطقه وتعيش في أجوائه ناقدة وشاعرة على حد سواء، بحثا عن أصول فنية أو تجسيدا لمقولة نقدية، أو تحديدا لخصائص شعرية مشتركة.

من هنا كانت مقاربة نازك الناقدة لقضية التراث مقاربة ضمن الإطار التشكيلي والتنظيري للشعر الجديد (الحر)، الذي عدت لاحقا رائدة له بامتياز.فقد ظهر موقفها من التراث موقفا ضمنيا في إطار المقارنة الموضوعية بين أسس الشعرية القديمة ومعالم الشعرية الحديثة، وظهر ذلك جليا في مقدمة ديوانه "شظايا ورماد" وكتابها "قضايا الشعر المعاصر". لقد رفضت نازك الملائكة الخضوع الإرادي للموروث الأدبي عموما والشعري على وجه التخصيص، فنادت بإحداث القطيعة مع الأساليب التشكيلية والتعبيرية القديمة التي أضحت حسب رأيها قيودا تعيق حركية الإبداع كاملة. من هنا يمكن تحديد معالم الموقف النقدي حول التراث عند نازك في النقاط الآتية:

مفارقة الواقع العيني في الوصف، واللجوء إلى اعتماد آلية الرمز بما تحمله هذه الأخيرة من قدرة على صياغة تفاعلية للعملية الشعرية بعيدا عن التنميط أو تقديس الموروث، لأن الواقع حسب رأيها يظهر "أن اللغة العربية لم تكتسب بعد قوة الإيحاء لأن كتابها وشعرائها لم يعتادوا استغلال القوى الكامنة وراء الألفاظ استغلالا تاما إلا حديثا، فقد بقيت الألفاظ طيلة قرون الفترة الراكدة (المظلمة) تستعمل بمعانيها الشائعة وحدها، وربما كان ذلك هو السبب في جنوح الجمهور العربي جنوحا شديدا إلى استنكار المدارس الشعرية التي تعتمد على القوة الإيحائية للألفاظ... على اعتبار أن هذه المدارس تحمل اللغة أثقالا من الرموز والأحلام الباطنية، والخلجات الغامضة واتجاهات اللاشعور، ومثل ذلك مما لا تنهض به إلا لغة بلغت قمة نضجها"[30]. وتتفق هذه الدعوى مع دعوة الشاعر الناقد عبد الله حمادي سابقا حين نادى بإعلاء الذاتية واعتماد ما سماه باللاعقلانية اللغوية. والواضح أن هذا الموقف من اللغة كوسيلة تشكيل للإبداع الشعري، يرجع حسب رأي إلى قصور اللغة العربية في مراحل كثيرة من الشعرية العربية على تحقيق غاية الشاعر المبدع في نقل أحاسيسه وتخليد رؤاه بعيدا عن الاحتذاء بالسلف شكلا ومضمونا. لهذا كان الشاعر الناقد هو أقرب إلى إدراك هذه المعضلة من زميله الناقد المحترف والأكاديمي، كون هذا الأخير لا يمارس العملية الإبداعية وإنما يراجعها فقط.

خلق توازن موضوعي بين ثنائية المضمون والشكل: وقد ظهر هذا الموقف جليا في كتابها "قضايا الشعر المعاصر "حين نادت نازك الملائكة بضرورة إيثار المضمون وفق آلية شكلية تتفق بالضرورة مع روح المضمون ولا تكون معيقا أمامه، لأن متطلبات الشعرية الحديث تتجه حتما نحو مقاربة المضمون في الشكل "فالشكل والمضمون يعتبران في أبحاث الفلسفة الحديثة وجهين لجوهر واحد لا يمكن فصل جزئيه إلا بتهديمه أولا. والنقد العربي المعاصر جدير بأن يلتفت إلى هذه الوحدة الوثيقة، وينبه إلى ما في الفصل بين وجهيها من خطر"[31].

أما موقف الشاعر عبد الوهاب البياتي من التراث فهو موقف مرتبط

كثيرا بالحس الأيديولوجي عند هذا الشاعر، الذي كثيرا ما صاغ مواقفه انطلاقا من ارتباطات فكرية وسياسية معينة، لهذا نجده في البداية لا يتنكر للتراث، ولا يرفضه بل إن التراث عنده هو الرابطة الضرورية لبلوغ مراتب الحداثة. فهو يعلن قائلا "إن التراث هو ما كان ويكون وسيكون"[32]. إنه التجدد المستمر ضمن واقع اجتماعي يستطيع أن يشكل التراث ويتعامل معه، وفق المنظور الاجتماعي للتراث من جهة، ووفق متطلبات حركة المجتمع من جهة أخرى. لأنه "عجينة لدنة قابلة للتشكل والتعيين ولكن ليس بشكل نهائي"[33]. لأن التراث لا يمكن أن يحصر في ثقافة معينة أو حضارة ما، وإنما تشكل التراث ينبع فينا ويتعدانا لملامسة آفاق تراثية إنسانية أسمى". والتراث بهذا المعنى غير محدد في ثقافة أو عادات معينة أو منجزات حضارية بعينها، إنما هو عام وكل متكامل لا ينفصل بعضه عن بعض إنه كل ما يتركه الأول للآخر ماديا ومعنويا. وهذه نظرة شاملة للتراث باعتباره الماضي المؤثر في الحاضر والمستقبل"[34].

والواضح أن عبد الوهاب البياتي ينظر إلى التراث كبنية إنسانية مغلقة على ذاتها لا يمكن تجزئتها، بل يجب أخذها والتعامل معها ككتلة واحدة، وأعتقد أن الأيديولوجية الاشتراكية والماركسية للبياتي في فترة شبابه هي التي جعلته يتخذ هذا الموقف الذي بدا جليا في أشعاره خلال مراحله الأولى، "لأن الواقع عنده أوسع من حيث أنه يشمل القديم والجديد معا. فهو ينتظم التراث والمعاصرة معا في تفاعلهما المستمر، وهو يرى أن في التراث جوانب سلبية تعرقل حركة الواقع من جهة، ويقبل من الآخر الأجنبي ما يمكن أن يوجه الحاضر إلى آفاق أرحب وأعمق من جهة ثانية"[35]. وترجع هذه الرغبة في الانفتاح على الآخر، في تقديري إلى الفلسفة الأيديولوجية التي ظل يؤمن بها الشاعر منذ الخمسينيات حتى بداية التسعينيات إنها النظرة الاشتراكية التي تلزم المبدع باحتضان قضايا الآخر والتفاعل معها ضمن نظرية الالتزام التي آمن بها الكثير من الشعراء الرواد. فقد جسد هؤلاء مقولة "إن الواجب أعظم مغريات الشاعر وأسوأها " عندما تقمصوا في أشعارهم وخطاباتهم دور الشاعر المنظر والقائد والسياسي، على غرار أسلافهم

من الاشتراكيين الأوائل في أوروبا[36].

لهذا فإن الواقع المادي عند البياتي هو معيار التعامل مع التراث، وفهم التراث لا يكون إلا ضمن هذه الجدلية أي جدلية الواقع والتراث، وإن الأول هو الذي يختار بإرادة واقعية مؤدلجة نماذج التراث الصالحة للتفاعل ضمن حركية المجتمع الاشتراكي، وبناء على هذا يمكن للشاعر أن يؤسس رؤيا ويعبر عن موقف صريح وواضح من التراث، "ومن هذه الرؤية الجديدة يبدع شعره الجديد، فالإبداع تواصل مع التراث وانقطاع عنه معا، ارتباط به وثورة على الفاسد منه، حتى لا يكون نسخة عنه وتقليدا له، والجديد ليس هدما للقديم بل إنه إعادة قراءة لهذا القديم في ضوء التجربة الحديثة"[37].

ويتضح مما سبق أن البياتي قد سار مع شعراء الحداثة الذين لم يقطعوا صلتهم بالتراث معنويا وإنما أحدثوا القطيعة الشكلية والرؤيوية فقط، وحتى إحداث القطيعة بهذا الشكل فهي في الحقيقة إعادة انتشار وضبط للمواقع أمام موجة الهجوم الكبيرة التي واجهها هؤلاء الشعراء بعد الحرب العالمية الثانية، ومنهم حتى من آمن بضرورة قراءة التراث من منظور متحرر بحيث يكون الواقع هو الرابط الوحيد الذي يربطه بالتراث.

ويلخص نبيل فرج في كتابه "مملكة الشعر" هذه القراءة للتراث نقلا عن البياتي في النقاط الآتية: "- ضرورة تقدير التراث في إطاره الخاص، من حيث هو كيان مستقل تربطنا به وشائج تاريخية. - إعادة النظر إلي التراث في ضوء المعرفة العصرية لتقدير ما فيه من قيم ذاتية باقية وروحية إنسانية. - توطيد الرابطة بين الحاضر والتراث عن طريق استلهام مواقفه الروحية والإنسانية في إبداعنا العصري. - خلق نوع من التوازن التاريخي بين الجذور الضاربة في أعماق الماضي والفروع الناهضة على سطح الحاضر..."[38]

أما الشاعر الناقد محمد بنيس فقد قرأ التراث قراءة أكاديمية أقرب إلى الموضوعية، فابتعد عن التنظير الذاتي وذهب إلى مساءلة الشعرية العربية في أجزاء من كتابه "الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاتها"، خاصة في الجزء الرابع منه

المخصص لمساءلة الحداثة. وهنا وجد بنيس نفسه أمام الجدلية الكلاسيكية الأساسية التي يقف عندها كل ناقد أو باحث أو أكاديمي، وهي جدلية التراث والحداثة، فقد "اقتحم الشعر العربي مشروع حداثته في هذا العصر منذ ما يقارب القرن، وصاحب الاقتحام متاع معرفي منشبك برؤيات وممارسات تنظيرية ونصية لها أمكنتُها المتعددة، كما لها إستراتيجيتها وبرامجها، متفاعلة مع الخارج النصي ومنفعلة به في آن"[39].

إن قراءة بنيس للتراث هي قراءة للتقليدية، ومساءلته للتراث هي مساءلة للتقليدية أيضا، وهذا معناه أن بنيس ينأى في قراءاته عن التنظير المحض المعتمد على الذاتية، ويغوُص في مراجعة شاملة ودقيقة للتراث وفق مصطلح التقليدية الذي يختلف إجرائيا عن المفهوم التراكمي للتراث؛ لأن التقليدية، في تقديري، لا تنفي التراث وإنما تُحاكي أجزاء من التراث ضمن الراهن الإبداعي الذي أضحى يرفض الكثير من قيود هذا التراث. إننا "لا نأسف على شيءٍ إذا نحن قلنا إن سؤال الشعر هو سؤال الثقافة العربية الحديثة بامتياز، ولا نتهيبُ إذا نحن أقصينا هذا الحقل أو ذاك في المعرفة أو خارجها"[40].

ويركز بنيس في قراءته للتقليدية على جهة المساءلة، التي قصد بها مجموع التقاليد والمفاهيم النقدية التي رسخت عبر الزمن في الشعرية العربية وظلت تلازم الشعرية المعاصرة في الكثير من تمظهراتها، "وهي جميعها تتشخص في المعرفة التي توجه القراءة وتضبطها. هذا المفهوم مازال فاعلا في راهن النقد العربي وهو لم يعد يقبل به حتى بعض نقادنا التقليديين"[41].

وهنا يعرض أمامنا الشاعر مصطلح "الإبدال" الذي قصد به في الكثير من المراجعات النقدية للتراث، سلطة التغيير ورفض الثبات في مقاربة آليات النص الشعري بحيث جعل هذا المصطلح أولوية من أولويات المساءلة، خاصة عندما تصاحب عملية الإبدال - التجاوز عملية إبداع ميزتها الفرادة والعتمة النابعة من ذاتية المبدع الذي تجاوز قيود التقليدية يقول: "تعرض النص وتنظيراته المتعاقبة في الشعر العربي الحديث لإبدالات منذ التقليدية إلى الشعر المعاصر، بين كل إبدال

وآخر عتمة لا نستطيع إضاءتها، وتنكتب هذه الإبدالات في تقاطع مع تأويلات مفاهيم الحداثة في شعرنا العربي، وهي التقدم والحقيقة والنبوة والخيال من خلال انفصالات في الممارستين النصية والتنظيرية، عبر جميع نماذج الممارسة الشعرية"(42).

ويحدد بنيس بداية الانفصال عن التقليدية إجرائيا وتشكل الموقف النقدي عند الشاعر العربي الحديث والمعاصر، انطلاقا من جملة الإبدالات المضمونية ثم الشكلية في القرن العشرين، حيث ظهر مستويان أساسيان من مستويات التخطيط للموقف عند الشاعر هما: مستوى الهدم، ومستوى البناء. بدون بلوغ الشاعر هاذين المستويين لا يمكنه أن يحقق غاية الإبدال، لأن "إعادة بناء سلسلة الانفصالات يُبرز خطين متعارضين هما البداية والهدم، يلازمان إبدالات البنايات الشعرية وتنظيراتها في الوقت الذي يتجاوبان فيه مع الأوضاع الاجتماعية - التاريخية للعالم العربي الحديث، وهو ينتقل بين قطبي الهزيمة وإعادة بناء الذات كما يتجاوبان مع الإبدالات المعرفية - الشعرية خارج العالم العربي، وخاصة في أوروبا حيث يكون البحث عن السؤال وجوابه"(43).

ويضبط بنيس آلية الإبدال الأساسية في ضرورة إعلاء الذاتية أيضا - شأنه في هذا شأن من سبقه من الشعراء المنظرين - ولكنه لم يستعمل مصطلح الذاتية، ولا مصطلح اللاعقلانية أو حتى مصطلح تعطيل الحواس، وإنما نادى بوجوب الانتقال من مستوى الاحتذاء المتجسد في الكلام داخل بنية التقليدية، إلى مستوى الكتابة بناء على مستوى الفردية أو الذاتية لأن "أول ما نقصده هو إبدال بنية الشعر العربي بالانتقال من الكلام إلى الكتابة، ومن التشبيه إلى الاستعارة. هذه القطيعة المعتمدة هي الأخرى على البداية والهدم، تعثر على مرجعيتها في الإبداع المعرفي العلمي الذي كان يسود العصر العباسي الأول"(44).

إن بنيس لا يرفض في التقليدية إلا مستويات الاحتذاء الساذجة التي تعلي الكلام في النظم وفق أطره اللغوية المتداولة. والدليل على ذلك أنه ظل منبهرا بأنماط الصياغة والتعبير والكتابة عند العديد من التقليديين، بالمفهوم الزمني

للكلمة.خاصة أثناء مرحلة تفاعل الروافد الأجنبية الوافدة علي الثقافة والفكر والإبداع في مرحلة العصر العباسي الأول. ويتطرق بنيس في هذه القضية إلى سلطة الفكر التثاقفي في أوروبا على مجموع الروابط التقليدية، وقدرة هذا الفكر على إحداث شرخ كبير فيها مكنه من بلوغ مراتب التحديث وإبداع أطر رؤيوية احتوت مجهود هذا الفكر الإبدالي يقول: "في أوروبا الحديثة تمكننا الانفصالات النصية وإبدالات ممارساتها من رؤية أسبقية المعرفي وتفاعله مع الاجتماعي-التاريخي"(45).

ويعلل بنيس هذا الموقف ويدعمه من خلال التجربة الفكرية والأدبية لليابان، "فتحديث الشعر الياباني ببذخه القديم يتجاوب مع ما يعرف في التاريخ الياباني بإصلاحات "ميجي" الذي أدخل اليابان إلى العصر الحديث، عبر الانفتاح على المعارف الأوروبية المعاصرة له، ويتبنى نموذجها في الحقول العديدة، العلمية والفلسفية والفنية والأدبية، وهكذا كانت بداية الإبدال... وتجلت التداخلات النصية مع الشعر الرمزي الفرنسي على الخصوص، ولكن نتائج الحرب العالمية الأولى وزلزال طوكيو عام 1923، كانا مؤثرين على موقف الشعر الياباني من التحديث بنموذجيه الغربي حيث فعلت هذه الكوارث الاتصال والتفاعل مع الحركات الشعرية التدميرية في الغرب، خاصة السريالية والواقعية الاشتراكية، وأفضت الحرب العالمية الثانية بعد ذلك، وكوارثها على اليابان، إلى مساءلة العلاقة بالنموذج الشعري الغربي، ثم التخلي عنه في بناء نص شعري ياباني حديث"(46).

ويحدد محمد بنيس في معرض ضبط أولويات المساءلة، قوانين الارتقاء من التقليدية إلى التحديث (الحداثة)، ومن اللاموقف إلى الموقف فيما يأتي:

تفعيل القراءة للحدث السياسي، وهذا من شأنه أن يشرك الشاعر في مقاربة الواقع بعيدا عن سلطة النموذج من جهة ومخلفات التقليدية من جهة أخرى لأن المشاركة في تفعيل الرؤيا تجاه الحدث السياسي هو وحده القادر على نقل الشاعر من مستوى الملاحظة والتدوين والتأثر، إلى مستوى المشاركة والتنظير والإبدال(47).

- الارتباط المباشر والضروري بالتجربة النقدية والإبداعية الغربية، ويرجع ذلك حسب بنيس إلى "أهمية العودة باستمرار في العصر الحديث إلى الغرب لاستلام الجواب عن السؤال الشعري للحداثة، وقد كانت هذه العودة تبحث عن النموذج في نجاح الغرب من ناحية، والممارسة النصية الهادمة في الغرب أيضا. وعن طريق العودة إلى الغرب تتحدد البرامج والاستراتيجيات الشعرية للحداثة العربية"(48).

- الابتعاد أثناء عملية الإبدال عن التقيد بالمبدل على أساس أنه نمط، وإلا كان ذلك احتذاء من نوع جديد، فكل تنظيم لابد أن يتجاوز ذاته ضمن آلية تحديثية مستمرة لا تؤمن بالثابت، ولا تقف عند الأنموذج إلا لتتجاوزه وتبدله. حيث "يترافق خطا البداية والهدم مع وضع التنظيرات والممارسات النصية موضع الإلغاء، وبه يتم رج شجرة النسب وإعادة بناء السلالات الشعرية، بحثا عن أصول أخرى لحقيقة أخرى تقود إلى التقدم بواسطة لغة نبوية حديثة لا تفارق الخيال أو التخييل"(49).

كانت هذه مواقف وتنظيرات بعض الشعراء الرواد المعاصرين من قضية التراث والتحديث، حيث نظر إليها كل حسب مستويات القدرة على التنظير لديه، فكان من رسم الأفق والرؤى والقوانين مثل عبد الله حمادي، ومحمد بنيس، ونازك الملائكة، واكتفى آخرون بإعلاء الموقف ضمن فضاء من التشكيل، اختلف من شاعر إلى آخر. فقد انتقل مثلا الشاعر عبد الله حمادي والشاعرة نازك الملائكة، والشاعر صلاح عبد الصبور (هؤلاء الشعراء على سبيل المثال لا الحصر) إلى العمل على تحويل الموقف التنظيري إلى موقف شعري في الكثير من قصائدهم، من خلال توظيف التراث (التقليدية) بطرق وتقانات وأساليب متعددة ومبتكرة توسع خلالها التراث العربي وأضحى عند الشاعر الناقد والمنظر تراثا إنسانيا على مستوى التشكيل الشعري بامتياز.

الهوامش:

1 - محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار الفرابي، لبنان 2004، ص 10.

2 - المرجع نفسه، ص 11.
3 - ينظر، جابر عصفور: قراءة التراث النقدي، دار سعاد الصباح، الكويت 1992، ص 84.
4 - محمود أمين العالم: المرجع السابق، ص 12.
5 - حسن حنفي: التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة 1980، ص 14.
6 - محمد عزام: الحداثة الشعرية، منشورات اتحاد كتّاب العرب، دمشق 1996، ص 38.
7 - المرجع نفسه، ص 39.
8 - إحسان عباس: اتجاهات الشعر العربي الحديث، ص 109.
9 - فاتح علاق: مفهوم الشعر عند الشعراء الرواد، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق 2005، ص 13.
10 - نفسه.
11 - صلاح عبد الصبور: الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، القاهرة 1992، ج9، ص 150.
12 - المصدر نفسه، ص 152.
13 - المصدر نفسه، ص 153-154.
14 - المصدر نفسه، ص 181.
15 - نفسه.
16 - نفسه.
17 - المصدر نفسه، ص 182.
18 - نفسه.
19 - المصدر نفسه، ص 422.
20 - المصدر نفسه، ص 427.
21 - انظر، عبد الله حمادي: حوار مع الشاعر أجراه معه نور الدين درويش، ضمن كتاب سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين، منشورات اتحاد الكتّاب الجزائريين، الجزائر 2002، ص 38.
22 - المرجع نفسه، ص 38-39.
23 - نفسه.
24 - نفسه.
25 - المصدر نفسه، ص 111.

26 - المصدر نفسه، ص 120.

27 - المصدر نفسه، ص 121.

28 - المصدر نفسه، ص 129.

29 - عبد الله حمادي: ديوان البرزخ والسكين، دار هومة، ط3، الجزائر 2002، ص 9.

30 - نازك الملائكة: الديوان، ج2، ص 20-21.

31 - نازك الملائكة: قضايا الشعر المعاصر، ص 62-63.

32 - عبد الوهاب البياتي: الشعر العربي والتراث، مجلة فصول، ع4، جويلية 1981، مج 1، ص 19.

33 - نفسه.

34 - فاتح علاق: مفهوم الشعر عند الشعراء الرواد، ص 14.

35 - نفسه.

36 - ينظر، حبيب بوهرور: الواقع والمتخيل في شعر نزار قباني، ص 37.

37 - ينظر، فاتح علاق: مفهوم الشعر عند الشعراء الرواد، ص 18.

38 - نبيل فرج: مملكة الشعر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1988، ص 21.

39 - انظر، محمد بنيس: الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاتها، مساءلة الحداثة، ج4، ص 135-139.

45/40 - نفسه.

46 - محمد بنيس: مساءلة الحداثة، مجلة الكرمل، ع12، نيقوسيا، قبرص 1984، ص 18.

47 - محمد بنيس: الشعر العربي الحديث، ج4، ص 139.

48 - المصدر نفسه، ص 140.

49 - نفسه.

References:

1 - ʻAbd al-Sabūr, Salāḥ: Al-aʻmāl al-kāmila, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 1992.

2 - ʻUṣfūr, Jābir: Qirā'at at-turāth an-naqdī, Dār Suʻād al-Sabbāḥ, Kuwait 1992.

3 - Al-ʻAlim, Maḥmūd Amīn: Mawāqif naqdiyya mina at-turāth, Dār al-Farabī, Beirut 2004.

4 - Al-Bayātī, ʻAbd al-Wahhāb: Ash-shiʻr al-ʻarabī wa at-turāth, Majallat Fuṣūl, N° 4, July 1981.

5 - Allāq, Fātiḥ: Mafhūm ash-shiʻr ʻinda ash-shuʻarā' ar-ruwād, Publications of

the Arab Writers Union, Damascus 2005.
6 - Al-Malā’ika, Nāzik: Dīwān.
7 - Azzām, Muḥammad: Al-ḥadātha ash-shi‘riyya, Publications of the Arab Writers Union, Damascus 1996.
8 - Bannis, Muḥammad: Musā’alat al-ḥadātha, Majallat al-Karmal, N° 12, Nicosia, Cyprus 1984.
9 - Faraj, Nabīl: Mamlakat ash-shi‘r, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li al-Kitāb, Cairo 1988.
10 - Hammādī, Abdallah: Diwān al-barzakh wa as-sikkīn, Dār Houma, 3rd ed., Alger 2002.
11 - Ḥanafī, Ḥasan: At-turāth wa at-tajdīd, Al-Markaz al-‘Arabī li al-Baḥth wa al-Nashr, Cairo 1980.

مجلة حوليات التراث، العدد 7، 2007، ص 89 - 105
ISSN 1112-5020

أبو زيد عبد الرحمن الوغليسي الفقيه الصوفي

الطاهر بونابي
جامعة المسيلة، الجزائر

الملخص:

يعتبر الفقيه الصوفي أبو زيد عبد الرحمن الوغليسي أحد أعمدة الحياة الثقافية والفكرية في بجاية وصاحب كتاب "الأحكام الفقهية" المعروف أيضا "بالوغليسية"، التي تعكس منهجه في الفقه والتصوف. فالوغليسية مقدمة في فقه العبادات، اقتصر فيها الوغليسي على القول المشهور وفق مذهب الإمام مالك واجتنب الخوض في خلاف المسائل ونزع إلى الجمع بين فقه العبادات وأسرار أحكامها، مركزا على الجانب الروحي مخاطبا القلب والعقل لتحقيق كمال الإنسان الأخلاقي على طريقة الصوفية فقدم بذلك نموذجا مزج فيه بين الفقه والتصوف، مصرحا بطريقته الصوفية القائمة على المجاهدات دون إنكار العقل الذي يعتبره وسيلة للتأمل، لكنه يعتبر إدراك الحقائق الإلهية من اختصاص القلب وليس العقل، وبذلك تمكن من إدماج التصوف في المنظومة السنية المالكية وإبقائه داخل الشريعة من خلال ممارسته ضمن فقه العبادات.

الكلمات الدالة:

الوغليسية، الإمام مالك، الفقه، الصوفية، المجاهدات.

Abu Zayd Abdul Rahman al Waghlisi the jurist and the Sufi

Tahar Bounabi
University of M'sila, Algeria

Abstract:

The Sufi jurist Abu Zayd Abd al-Rahman al-Waghlisi is considered one of the pillars of the cultural and intellectual life in Bejaia and the author of the book "Al-Ahkam al-Fiqhiyyah" also known as "Al-Waghlisiah", which reflects his approach to jurisprudence and mysticism. The Waghlisiah is an introduction to the jurisprudence of acts of worship, in which the Al-Waghlisi confines himself to the well-known saying according to the doctrine of Imam Malik and avoids discussing issues and tends to combine the jurisprudence of worship with the secrets of its rulings, focusing on the spiritual aspect, addressing the heart and

تاريخ النشر: 2007/9/15
bounabi_ttt@yahoo.fr

mind to achieve the moral perfection of man in the way of Sufism. Thus, he presented a model in which he mixed between jurisprudence and mysticism, expressing his Sufi method based on endurances without denying the mind, which he considers as a means of contemplation, but he considers the realization of divine truths to be the prerogative of the heart and not the mind. Thus, he was able to integrate Sufism into the Sunni-Maliki system and keep it within the Sharia by practicing it within the jurisprudence of worship.

Keywords:

al Waghlisiyah, Imam Malik, jurisprudence, Sufism, endurances.

تعتبر المعلومات التاريخية التي قدمها لنا أصحاب كتب الطبقات والتراجم عن شخصية أبي زيد عبد الرحمن الوغليسي هزيلة، لا تكاد تسعفنا في الوصول إلى معرفة دقيقة حول نشأته ورحلاته ومنهجه في التدريس ومساهمته في الحياة الاجتماعية والثقافية. وكل ما جادت به يتعلق بنسبه إلى بني وغليس جنوب بجاية ووفاته، وأن له مصنف يتيم بعنوان "الأحكام الفقهية على مذهب مالك" أو ما عرف "بالمقدمة الفقهية" أو "بالوغليسية" نسبة إليه[1].

لكن صيته ذاع رغم ذلك، بسبب ارتباط تمدرسه على شيخه الفقيه الصوفي أحمد بن إدريس الأيلولي (ت 760هـ-1460م)[2] وانتشار فتاويه في كتب النوازل مثل كتاب "الدرر المكنونة في نوازل مازونة" لمحمد بن أبي عمران المغيلي المازوني (ت 833هـ-1478م)[3] وكتاب "المعيار المغرب والجامع المعرب عن فتاوى علماء أفريقيا والأندلس والمغرب" لأبي العباس أحمد الونشريسي (ت 914هـ-1511م)[4] وكذلك من خلال نشاط تلامذته الذين عرفوا "بالأصحاب"[5] ثم أن تهافت الفقهاء والصوفية لشرح كتابه "الأحكام الفقهية" ساعد أيضا على شهرته، فقد شرحها الفقيه عبد الكريم الزواوي في كتابه الموسوم بـ"عمدة البيان في معرفة فرائض الأعيان" والمعدود في حكم المفقود ولحسن الحظ تم اختصاره من طرف عبد الرحمن الصباغ تحت عنوان "مختصر عمدة البيان في شرح بيان فرائض الأعيان"[6].

أما متن الصوفية فقد شرحها محمد بن يوسف السنوسي (ت 895هـ-1399م)، ولم يكملها[7] وتعرض لها أبو العباس البرنسي (ت 846هـ-1493م) وألم بوظيفتها الفقهية وأبعاد معانيها الصوفية[8]. وهذا ما يحيلنا إلى الاستفسار أكثر عن هوية الوغليسي العلمية والدينية التي كانت محل اهتمام فقهاء وعلماء وصوفية القرنين 8 و9 الهجريين 14 و15 الميلاديين؟

1 - الهوية الدينية والعلمية لعبد الرحمن الوغليسي:

تباين أصحاب كتب التراجم والمناقب والفقه في تميط عبد الرحمن الوغليسي (ت 786هـ-1384م) فبينما وصفه معاصره ابن قنفد القسنطيني (ت 810هـ-1407م) "بالفقيه الصالح المفتي"[9] نعته في القرن (9هـ-15م) الولي عبد الرحمن الثعالبي (787هـ-875هـ) "بالفقيه الزاهد"[10] وخصه عبد الكريم الزواوي في مقدمة شرحه للوغليسية "بالصالح الورع"[11] وابن صعد عبد الله محمد الأندلسي "بالإمام"[12] ووضعه المتأخرون مثل محمد مخلوف وأبو القاسم الحفناوي في خانة "الفقيه الأصولي المحدث المفسر"[13] وانفرد الحسين الورثلاني بإضفاء صفة الكرامة عليه[14].

وهذه النعوت أصبح لكل منها مدلولها في القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، أي عصر الوغليسي. خاصة وأن الفكر أخذ يتجه نحو الانكماش متخليا تدريجيا عن طابعه الموسوعي في أخذ العلوم، مما يبقي تساؤلنا حول هوية عبد الرحمن الوغليسي مطروحا؟

وليس أدل على أن القرن (8هـ-14م) هو عصر ضبط المصطلح الديني، من ذلك العمل الذي قام به ابن خلدون (731هـ-808م)، المحاضر في ثقافة وعمران عصره حينما ضبط النعوت والمصطلحات الدينية ووظفها للدلالة بها على حالة معينة من التعبد مستخدما مصطلحات الزاهد والصوفي والصالح والولي والمرابط في مواضعها طبقا للحال وتبعه في ذلك أخوه يحي بن خلدون[15] مطبقا ذلك في كتابه بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، على صوفية تلمسان في القرن (8هـ-14م)[16].

مما يعني أن استخدام المصطلح لم يعد في القرن (8هـ-14م) من قبيل التنوع، بل مرتبط بتطورات اجتماعية واقتصادية وثقافية وفكرية سادت مجتمع المغرب الأوسط برمته والمجتمع البجائي بصفة خاصة. وبالتالي فإن معنى "الزاهد" أصبح يدل على كل من أخرج الدنيا من قبله واحتقرها واستصغرها وادخل هم الآخرة[17] في حين أصبح معنى "الصوفي" يطلق على كل من نهج طريقة التصوف السني الفلسفي أو التصوف الفلسفي الصرف[18] وأقترن مفهوم "الصلحاء" بكل متعبد زاهد جمع بين الزهد والعلم والمكاشفة والكرامة[19] أما "الولي" فصار يشير إلى كل موالي للفقراء على طريقة صوفية معينة وذي ثقافة دينية مرضية ومندمج في المجتمع[20]، بينما ارتبط مصطلح "المرابط" بوظيفة الرباط أي الحراسة والعبادة والذي عاد إلى الساحة الدينية في القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي في ظل متغيرات متعلقة باختلال التوازن في القوة البحرية لصالح النصارى[21] ناهيك عن تردي الوضع الأمني في الداخل بسبب نشاط اللصوص وقطع السبل من قبل قبائل الأعراب[22].

وأمام هذا الضبط لهذه المسميات التعبدية تكون المصادر المختلفة التي ترجمة لعبد الرحمن الوغليسي، قد انطلقت في تحديد هويته العلمية والدينية من طبيعة نشاطه الموسوعي الذي توزع بين التدريس والفتوى والإمامة والتأليف[23] شأنه شأن كل علماء بجاية في ذلك العصر، يؤازرها في ذلك شهادة الرحالة المغربي إبراهيم بن الحاج النميري توفي بعد (774هـ-1346م) الذي دخل بجاية سنة (757هـ-1346م) وكتب يقول في طابع فقهائها الموسوعي "أن فقهاء بجاية لهم في العلم والدين أفسح الميادين"[24].

لكن نظرة فاحصة في نصوص الوغليسية تقربنا أكثر لكشف هوية عبد الرحمن الوغليسي الدينية والعلمية في ظل تضارب الآراء، فهي أي الوغليسية مقدمة فقهية في فقه العبادات (الطهارة - الصلاة - الصوم) اقتصر فيها الوغليسي على القول المشهور وفق مذهب الإمام مالك واجتنب الخوض في خلاف المسائل، ونزع إلى الجمع بين فقه العبادات وأسرار أحكامها مركزا على الجانب

الروحي مخاطبا القلب والعقل لتحقيق كمال الإنسان الأخلاقي[25] على نموذج الصوفية، مما يدل على جمعه بين الفقه والتصوف، ويقوي بذلك نظرية سيادة ظاهرة الفقهاء الصوفية في بجاية خلال القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، والذي يعد واحد منهم، فهو الفقيه الصوفي الذي جمع بين علم الشريعة والتصوف، خاصة وأن ظاهرة الجمع بين هذين العلمين ببجاية تعود إلى القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي، حينما كان التصوف يدرس ضمن علوم الدراية إلى جانب علم تفسير القرآن وعلم الحديث وعلم الفقه وعلم العربية كما أكد على ذلك فقيه بجاية وقاضيها، أحمد الغبريني (ت 704هـ-1304م)[26] وبالتالي فإن رواج التصوف ببجاية خلال القرن (8هـ-14م) بين الفئة المثقفة من الفقهاء ليس كمنهج روحي فحسب بل كثقافة من ثقافة العصر.

وبالنظر في مصادر القرنين الثامن والتاسع الهجريين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين نجد أن هذه الثقافة صاحبت فعلا الوغليسي، إذ يعتبر أبو العباس أحمد زروق البرنسي أول من فسر ألفاظ التوكل والورع والإخلاص واليقين الواردة في نصوص الوغليسية تفسيرا صوفيا سليما واستعان في ضبط معانيها بأقوال وأراء كبار صوفية وهم عبد القادر الكيلاني توفي (560هـ-1165م) وأبو مدين شعيب (ت 594هـ-1198م) وأبو العباس المرسي (ت 601هـ-1204م) وأبو الحسن الشاذلي (ت 656هـ-1266م)[27] وهي أسماء تحيل في حد ذاتها إلى كتب أبي حامد الغزالي (ت 505هـ-1111م) وكتابه أحياء علوم الدين[28].

فهل كان الوغليسي غزاليا؟ وما وجه المقاربة بين أراء هؤلاء الصوفية في التصوف بما ورد في الوغليسية؟ وهل أن ما ذهب إليه زروق تجسده نصوص الوغليسية فعلا؟ أم أنه ومن سار على دربه في تفسير معاني الزهد والتوكل والورع والإخلاص واليقين الواردة في الوغليسية تفسيرا صوفيا، قد حملوا الوغليسي فوق طاقته وألبسوه المرقعة تحت جلابيب الفقيه؟

2 - اتجاه عبد الرحمن الوغليسي في التصوف:

إن نظرة متأنية ودقيقة في نصوص الوغليسية تحيل إلى مدى قدرة عبد

الرحمن الوغليسي على صهر الفقه والتصوف في بوتقة واحدة ملفوفة في غطاء فقه العبادات ويظهر ذلك في عرض تفصيله "للمعاصي المتفرقة على الجوارح" والتي تجلي اتجاه في التصوف نخص فكرتها العامة في الدعوة إلى ترك الدنيا والإقبال على الآخرة بتطهير القلب بواسطة الإخلاص في العبادات وذلك بالتدرج في المراتب التالية نستنتجها في قوله "ومن الجوارح القلب فيؤمر بالإخلاص في جميع العبادات واليقين في كل ما يجب الإيمان به والتقوى والصبر والرضا والقناعة والزهد، وهو أن يطرح حب الدنيا من قلبه ويرغب في الآخرة"(29).

وللوصول في رأيه إلى تحقيق هذه الغاية وضع مراتب يقطعها المتعبد أولها مرتبة "التقوى" أو ما يسميه الصوفية "لمجاهدة التقوى" التي يلتزم فيها المتعبد بأوامر الله ونواهيه والاقتداء بحياة النبي (ص) وما تنطوي عليه من عبادة وزهد في الدنيا ويتحقق في هذه المرحلة من خلال هذه المرتبة هدف بارز مظهره ترك الدنيا من مال وجاه وعيشة رغدة وباطنه مراقبة أفعال القلب باعتباره مصدر الأفعال ومبدؤها، عبر عنها في قوله: "ويجتهد الإنسان في المحافظة عليها ويحظر قلبه ويكون خاشعا لله تعالى ويدفع عن نفسه شواغل الدنيا"(30) وهو في هذه المرتبة متأثر إلى حد بعيد بالحارث بن أسد المحاسبي (ت 245هـ-895م) في كتابه الرعاية لحقوق الله(31).

ثم ينتقل الوغليسي إلى مرتبة "الصبر والرضا والقناعة" في تقويم النفس بالمجاهدات وتسمى عند الصوفية "بمجاهدة الاستقامة" وفيها يتجلى الصبر على المجاهدات الشاقة من صيام وقيام الليل والتهجد، يعقب ذلك حالة من "الرضا" يستوي فيها عند المتعبد الفعل والترك، يأكل أو لا يأكل ينام أو لا ينام أمر طبيعي لديه، تقوده مرحلة الصبر والرضا والقناعة إلى الوصول إلى مرتبة الأنبياء والصدقين وهو في ذلك يحاكي أبا القاسم القشيري (ت 465هـ-1073م)، في رسالته(32).

ثم يحدد شرط "الإخلاص" في العبادات وهو منتهى رحلة العابد للوصول إلى كشف عالم الغيب باللجوء إلى الخلوة ومواصلة المجاهدات كالصمت بترك

الكلام والجوع بمواصلة الصيام والسهر بقيام الليل والذكر بحركة اللسان حتى تسقط حركة اللسان وتبقى صورة اللفظ في القلب حتى تمحى صورة اللفظ من القلب ويبقى معناه ملازما حاضرا، وفي هذه الحالة تصل المجاهدات بصاحبها إلى مرتبة الإخلاص وهي فراغ القلب عما سوى الله فينكشف له سر الملكوت ويتعرض للمواهب الربانية والعلوم اللدونية[33].

وهي ذات التجربة التي ضمنها الغزالي في أحيائه، كما يظهر تأثره أيضا بالغزالي في مسألة العقل فهو لا يهمل العقل كوسيلة للتأمل في مخلوقات الله في قوله: "فينظر العاقل في السماوات والأرض وما بينهما من صفة الشمس والقمر والنجوم وتعاقب الليل والنهار... واختلاف أجناس المخلوقات... فيتأمل في اليد وأصابعها وما يحصل بها من النفع ويدفع بها من ضرر وكذلك العين والأشفار والأذان والأنف والفم"[34] لكنه يقر بقصوره في إدراك الحقائق الإلهية في قوله: "وعجائب صنع الله تعالى وحكمته في مخلوقاته لا تحيط بها العقول فسبحان الله العظيم"[35] فالقلب في تجربته الصوفية هو المدرك للحقائق الإلهية بالذوق والكشف وليس العقل.

وهي نفس التجربة التي مارسها الصوفي أبو مدين شعيب في بجاية ولخصها في قوله: "علامة الإخلاص أن يغيب عنك الخلق في مشاهدة الحق"[36] وشكل من خلالها أكبر تيار صوفي ساد الساحة الدينية في بجاية على مدار القرنين 6 و7 الهجريين 12 و13 الميلاديين[37].

ناهيك على تأثره العميق بشيخه ابن إدريس الأيلولي الذي يعتبر هو الآخر، الإخلاص منتهى رحلة العابد في قوله: "العمل كله هباء إلا الإخلاص، الإخلاص مقرون مع الخاتمة"[38]، ولا يستبعد أن يكون الوغليسي قد تلقى عن شيخه ابن إدريس أيضا، مؤلفاته في التصوف ككتاب "المسلسل بالأولوية" وكتاب "مصالحة المعمرين"[39] وتأثره بتجربته في المجاهدات من صيام وقيام وصدقة، فقد كان يلقب بفارس السجاد لكثرة مجاهداته على حد قول ابن فرحون (ت 799هـ-1396م)[40].

ويبدو أن ضعف المؤثر الأندلسي بجاية خلال القرن (8هـ-14م) جعل المؤثر المغربي يحل محله فقد سلك الوغليسي أيضا مبدأ السخاء والمروءة والصدقة[41] كجزء من تجربته الصوفية على نموذج الصوفي الذائع الصيت أبي العباس أحمد السبتي المرسي (ت 601هـ-1204م)[42].

ومن هذه القرائن نخلص إلى أن تجربة التصوف عند أحمد بن إدريس الأيلولي وعبد الرحمن الوغليسي وتلامذتهما كانت مستوحاة عن طريقة أبي حامد الغزالي مما يؤكد استمرار سيادة تيار الغزاليين في الحركة الصوفية ببجاية خلال القرن (8هـ-14م)، بالضبط كما كان خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و13 الميلاديين.

وبهذا تمكن الوغليسي من إدماج التصوف في المنظومة السنية المالكية وإبقائه داخل الشريعة من خلال ممارسته ضمن فقه العبادات وهو في ذلك يضم جهوده إلى جهود الفئة المثقفة من المالكية، الداعية إلى إدراج التصوف في إطار الشريعة شأنه شأن أبي إسحاق الشاطبي في كتابه "الموافقات" الذي صرح فيه "بأن الشريعة كما أنها عامة في جميع المكلفين، وجارية على مختلف أحوالهم فهي عامة أيضا بالنسبة إلى عالم الغيب والشهادة، من جهة كل مكلف فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن كما نرد إليها كل ما في الظاهر"[43].

وعبد الرحمن بن خلدون الذي اعتبر في كتابيه "المقدمة" و"شفاء السائل لتهذيب المسائل" أن "التصوف علم من علوم الشريعة[44]، وختم ابن القنفذ القسنطيني كتابه "أنس الفقير وعز الحقير" بجملة من التوصيات يحث على ممارسة التصوف داخل إطار الشريعة والتقيد بأحكامها[45] وتكشف لنا كتب النوازل أيضا جوانب أخرى من الفكر الصوفي عند عبد الرحمن الوغليسي من خلال مواقفه المناهضة للمرابطين وممارستهم المقعدة التي أخذت تنتشر ببجاية والمغرب الأوسط، حيث أنكر عليهم طرقهم في الاجتماع للذكر والسماع والرقص والشطح والتصفيق وتناول الأطعمة لأنهم كانوا يعتبرون ذلك من أرباب القرب وصالح الأعمال... وحالة من صفاء الأوقات وسنيات الأحوال"[46] فاعتبر ذلك بدعة

وضلالة وخصهم بالجهالة في قوله: "هم جهلة لا يؤدون الفرض ولا يجتنبون المحرم يأكلون حتى تمتلئ بطونهم"(47) غير أنه مثل الغزالي وأبو مدين شعيب لا ينكر على الصوفية الحقيقيين مسألة السماع وما يحدث لهم من صفوة حال تؤدي بهم إلى الغيبة عن الخلق في مشاهدة الحق، ويؤكد أن ذلك لا يحصل إلا لمن جمع بين الحقيقة والشريعة(48).

كما انتقد المسلك المعيشي لهؤلاء المرابطين الذين كانوا يعتمدون على الصدقة والزكاة في التعول ووصل الحد بهم إلى أخذها حتى من قطاع الطرق من العرب الذين كانوا ينتهبون أموال الناس بالإغارة، ويستحلون حرماتهم بل أصبحوا يداهنونهم ويغضون الطرف عنهم، ففقدوا بذلك وظيفة أمن المجتمع التي أنيطوا بها. وذهب في فتواه اتجاه هؤلاء إلى نزع صفة الرباط والمرابطة عنهم، واعتبرهم مثل مشائخ القبائل الذين يشيعون الظلم والفساد(49) وهو في ذلك يعكس نمط التصوف القائم على التوكل والكسب من الكد والحرفة في مواجهة التصوف المقعد القائم على الخمول.

وبهذه العملية التوفيقية بين الشريعة والحقيقة استطاع أن يتقاسم مع شيخه احمد بن إدريس الأيلولي سيادة المدينة الروحية وصار له جمهور من الأتباع وصفتهم المصادر "بالأصحاب"، وفي هذا المضمار يقول الولي أبو زيد عبد الرحمن الثعالبي: "رحلت في طلب العلم أواخر القرن الثامن ودخلت بجاية أوائل القرن التاسع الهجريين فلقيت بها الأئمة المقتدى بهم في العلم والدين والورع وأصحاب الشيخ الفقيه الزاهد أبي زيد عبد الرحمن الوغليسي، وأصحاب الشيخ أحمد بن إدريس وهم يومئذ متوافرون"(50).

ولفظ "الأصحاب" مصطلح دخل هيكل التصوف وخص الأتباع في المدينة دون البادية التي ضلت ملتزمة بمصطلح التشييخ ويعود ذلك إلى طبيعة المجتمع البدوي المتميز بعناصر الانقسام مما استدعى وجود لحمة دينية تركز اللحم التقليدية، بينما تغلب الشعور في المدينة بالوحدة الناجمة عن أوضاع المدينة البشرية والاقتصادية والثقافية مؤديا إلى الاكتفاء بالصحبة(51).

غير أن الملفت للانتباه تلك البساطة التي كتب بها الوغليسي، وغليسيته وجاءت موجهة إلى المبتدئين من الطلبة كما أن نزوعه فيها إلى الجمع بين الصفة والتصوف ومواقفه الصارمة إزاء ظاهرة الرابطين له ما يبرره في الساحة الدينية والاجتماعية والسياسية.

3 - ظروف كتابة الوغليسية:

إن نظرة في أوضاع القرن (8هـ-14م) - عصر الوغليسي - تفسر دواعي وضع عبد الرحمن الوغليسي لمقدمته الفقهية في العبادات والتي ولدت من رحم أزمة عميقة طالت المجتمع البجائي في جوانبه الاجتماعية والثقافية والفكرية والسياسية. فعلى المستوى الاجتماعي: أدى الازدهار الاقتصادي الذي شهدته مدينة بجاية في هذا العصر، إلى تغيير طبائع السكان وعاداتهم بسبب كثافة العلاقات التجارية مع الإمارات الأوربية وتحقيق البجائيين للتوازن البحري في الحوض الغربي للبحر المتوسط في مواجهة النصارى(52) وهذا ما جعل شهاب الدين أحمد بن يحيى العمري (ت 749هـ-1348م) يرسم "بجاية ندا لمدينة تونس في الأحوال الموجودات" خلال هذا العصر(53)، ثم إن المدينة استمرت كما في القرن السابع الهجري (7هـ-13م)، أكبر مركز للسبي وتجارة العبيد يقول ابن خلدون كشاهد عيان لهذه الظاهرة "حتى امتلأت سواحل الثغور الغربية من بجاية بأسرى النصارى تضبح طرق البلد بصخب السلاسل والأغلال"(54).

نجم عن هذه الحالة الاقتصادية انتشار مظاهر التفسخ والانحلال الأخلاقي وتفنن روادها في تنويع شهوات البطن لأن أهل المدن "أبصر بطرق الفسق ومذاهبة والمجاهرة بدواعيه حتى بين الأقارب والأرحام والمحارم" على حد تعبير ابن خلدون(55).

فكانت الجارية تشترى ويبيت معها صاحبها ليلة ذلك اليوم دون أن يوقفها...(56) وما ينجم عن ذلك من اختلاط الأنساب وفساد النوع(57)، ثم أن ذلك ساعد على ارتكاب المعاصي كالزنا مع الإماء والجواري كون المدينة ملتقى العابرين من المسلمين وأهل الذمة والروم(58).

ناهيك عن انتشار آفة الخمر التي كان لها بالمدينة أماكن معلومة للبيع والتعاطي وأشهرها "باب البحر" أهم الأبواب الرئيسية بالمدينة وأكثرها ازدحاما بالعامة[59] ويبدوا أن المجاهرة وشرب الخمر وتعاطي المسكرات الأخرى كالحشيش كانت مسألة عادية في ظل غياب السلطة الرادعة المنشغلة بالصراع على كرسي الحكم الحفصي وتفننها في إلحاق الظلم بالعامة[60]، وتأتي شهادة عبد الواحد محمد بن الطواح لتؤكد هذا المنحى في قوله: "وكان جمع من المبتدعين المتشيعين المنهمكين في الشهوات يبالغون في الأراجيف ويمقون ألسنتهم بالتحاريف ويقولون تغلب عليه السوداء فيهلك شبحه ويهرق بفنائه قدحه، وقد اظهروا من العداوة ما بطنوا أعلنوا ما أسروه وكتموه، وكانوا قبل يسرون حسوا في ارتغاء ويبيحون الأولى دون إظهار ولا انتماء. وهم كسلى جهلة عاجزون لا همة ولا مروءة ولا دين تشيعوا في النبات المعروف بالحشيش الذي يتعاطاه أهل الفسوق، وخلفوا عذارهم في كل رذيلة ونقيصة غير متمسكين بشريعة مصرون على كل عصيان"[61].

وما تركيز عبد الرحمن الوغليسي في مقدمته الفقهية على المعاصي وتفصيلها على الجوارح الظاهرة والباطنة ودعوته إلى اجتنابها بالعودة إلى الشريعة والمحافظة على الفرائض من صلاة وصيام وطهارة[62] إلا رد فعل هذه الأزمة الأخلاقية.

ثم أن تبسيطه لفقه العبادات جاء من وحي بيداغوجية تستهدف تعليم الشريعة للطلبة والعامة[63] في ظل مستجدات ديموغرافية جديدة تمثل في انتشار الأعراب بالبسائط ونزوح أبنائهم الراغبين في التعلم إلى بجاية، والذين كانت حياتهم قائمة على نهب أموال الناس واكل الحرام واستباحة الحرمات[64] ولا يحسنون من الدين سوى كلمة لا إله إلا الله وبالتالي تهدف الوغليسية إلى إعادة إدماجهم في الشريعة الإسلامية من خلال فقه العبادات، خاصة وان القرن (8هـ-14م) يمثل غزو البنية القبلية، للمجالات الحضرية والذي انتهى بها في الغالب إلى الاستقرار والاندماج وبالتالي التخفيف من حدة ظاهرة اللصوصية وقطع السبل التي كان يمارسها الأعراب إذ لم يكن الأمن آنذاك متوفر سوى

عند فحوص المدن فقد ذكر الرحالة الأندلسي خالد البلوي الذي دخل المغرب الأوسط مرتين "أن جبال المغرب الأوسط ووهادها ونجودها هي مسالك للذئاب واللصوص والأسود"(65).

وفيما يخص الحياة الدينية، فإن القرن (8هـ-14م) شهد مرحلتين متمايزتين، النصف الأول من هذا القرن تقاسم فيه كل من أبي علي منصور المشدالي (631هـ-731هـ) وتلامذته سيادة المدينة الروحية مع تلامذة أبي العباس أحمد الغبريني(66). فبينما أحدث المشدالي ثورة على مستوى الفقه المالكي بتدريسه لكتاب أبي عمرو بن الحاجب أصلا وفقها ونحوا وبالتالي أدخل على مدرسة بجاية الفقهية إلى جانب منهج أهل الحجاز المتمثل في النقل منهج أهل العراق في تفريع المسائل والاعتماد على الرأي والقياس، وقد شملت ثورته هذه المغرب الأوسط برمته. امتاز معاصره القاضي الغبريني وتلامذته من بعده بطابع الموسوعية في تدريس علوم الدراية والرواية (علم الفقه، الأصلين، علم العربية، المنطق، التصرف، علم تفسير القرآن، علم الحديث)، لدرجة أن ابن الطواح عندما دخل بجاية تعجب من غزارة علم الغبريني وتلامذته، وعلق بقوله: "فسمعت كلاما رائعا ورأيت لسانا ناطقا بالمعارف... يحتاج من يحضر هذا الدرس إلى أن يعصب رأسه من قوة كلام الأستاذ"(67).

أما في النصف الثاني فإن هذه الزعامة الروحية انتقلت إلى أحمد ابن إدريس الأيلولي وأبي زيد عبد الرحمن الوغليسي وتلامذتهما وامتازت في عمومها عكس المرحلة الأولى بضعف المؤثر الأندلسي، وسيادة تقليد وانتشار الشرحات والذيول(68) على مستوى الفقه وتراجع مستوى التصوف السني والفلسفي وظهور تيار المرابطين والجماعات الصوفية الجوالة(69) الذين كانوا يقطعون بجاية في ذهابهم إلى المشرق وإيابهم إلى المغرب ينشرون الخرفات والبدع، وانعكاسات ذلك على تقعد الفكر وترهل الثقافة والانحراف عن الشريعة. وبالتالي جاءت الوغليسية كمشروع لتنظيم التصوف وربطه بالشريعة من خلال فقه العبادات وأسرار أحكامها.

ومن هذه المنطلقات حدد الوغليسي موقعه ضمن جبهة الفقهاء الصوفية في مواجهة تيار المرابطين بشعبيتهم الواسعة. لاسيما أن توقيت تأليف الوغليسية تزامن مع جملة قام بها الفقهاء الصوفية المالكية في مواجهة المرابطين في كامل أنحاء المغرب والأندلس بوضعهم لمصنفات أبرزها: "كتاب البدع" لأبي الحسن الصغير الزرويلي (ت 719هـ-1319م)، و"روضة التعريف بالحب الشريف" لابن الخطيب (ت 776هـ-1374م) و"شفاء السائل في تهذيب المسائل" لابن خلدون، وكلها تفيد إلى ضبط التصوف والوصول به إلى حالة من التوافق مع الشريعة وتعرية سلوكات المرابطين وإظهار بدعهم وانحرافاتهم عن الشريعة.

الهوامش:

1 - انظر، أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مطبعة السعادة، مصر 1329هـ، ص 167؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، بيروت 1349هـ، ص 237.

2 - إبراهيم بن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 2003، ج1، ص 223.

3 - محمد بن أبي عمران المغيلي المازوني: الدرر المكنونة في نوازل مازونة، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1335، القسم الأول، ورقة 132 وما بعدها.

4 - انظر، أبو العباس أحمد الونشريسي: المعيار المغرب والجامع المعرب عن فتاوى علماء أفريقيا والأندلس والمغرب، إخراج محمد حجي وآخرون، مطبوعات دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981، ج2، ص 385-386.

5 - محمد أبو راس الناصري: عجائب الأسفار ولطائف الأخبار، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1632، ص 14.

6 - توجد منه نسخة مخطوطة في المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 596.

7 - ابن مريم محمد بن أحمد: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، نشر محمد بن أبي شنب، تقديم عبد الرحمن طالب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1988، ص 64.

8 - يسمى هذا الشرح "بشرح المفردة الوغليسية"، ابن القاضي أحمد بن محمد: جذوة الاقتباس فيمن حل بمدينة فاس، طبعة حجرية، فاس 1881، ص 64.

9 - ابن قنفد القسنطيني: الوفيات، تحقيق عادل نويهض، منشورات المكتب التجاري،

بيروت 1971، ص 371.
10 - كنّاب الجامع، مخطوط زاوية طولقة، دون رقم، ص 79.
11 - عبد الرحمن الصباغ: مختصر عمدة البيان، ورقة 1.
12 - روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2596، ورقة 7-9.
13 - شجرة النور الزكية، ص 237؛ تعريف الخلف برجال السلف، ج1، ص 80.
14 - نزهة الأنظار في فضل التاريخ والأخبار، تصحيح محمد بن أبي شنب، بيير فونتانا، الجزائر.
15 - ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتّاب اللبناني، 1983، ج6، ص 804 وما بعدها.
16 - يحيى بن خلدون: بغية الرواد، تحقيق وتعليق عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر 1980، ج1، ص 107، وما بعدها.
17 - أبو طالب المكي: قوت القلوب، المطبعة المصرية، 1932، ج2، ص 169-170.
18 - حول هذه النماذج انظر، عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر الأب أغناطيوس عبده، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (د.ت)، ص 50 وما بعدها.
19 - انظر، يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 107 وما بعدها.
20 - المصدر نفسه، ص 106-121.
21 - إبراهيم بن الحاج النميري: فيض العباب وإفاضة قداح الأدب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والترب، تحقيق محمد بن شقرون، الرباط، (د.ت)، ص 95.
22 - انظر، ابن خلدون: العبر، ج6، ص 901.
23 - ابن مخلوف: شجرة النور، ص 237.
24 - إبراهيم بن الحاج النميري: المصدر السابق، ص 95.
25 - انظر، حفيظة بلميهوب: أبو زيد عبد الرحمن الوغليسي أثاره وأراءه الفقهية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 1998، ص 83 وما بعدها.
26 - الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة بجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص 307 وما بعدها.
27 - تتوفر الخزانة العامة بالرباط على عدد من النسخ المخطوطة لشروحات زروق على الوغليسية استفدنا من النسخة، رقم 6319.
28 - انظر، الطاهر بونابي: التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين، 12 و13 الميلاديين، دار الهدى، عين مليلة 2004، ص 116 وما بعدها.

29 - عبد الرحمن الوغليسي: الوغليسية، ورقة 17.
30 - المصدر نفسه، الورقة 15.
31 - يركز المحاسبي على محاسبة النفس واحتقار الدنيا ومقاومة الشيطان والتعلق بالله ليلا ونهارا والحرص على عدم الإعجاب بالنفس والكبر. الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر عطا، ط2، القاهرة 1970، ص 52 وما بعدها.
32 - ابن خلدون: شفاء السائل، ص 34 وما بعدها.
33 - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1986، ج3، ص 22 وما بعدها.
34 - الوغليسية، ورقة 15.
35 - نفسه.
36 - مؤلف مجهول: حكم أبي مدين شعيب، مخطوط ضمن مجموع، الخزانة العامة، الرباط، رقم 1019، ورقة 262.
37 - الطاهر بونابي: التصوف في الجزائر، ص 116 وما بعدها.
38 - الونشريسي: المعيار، ج2، ص 386.
39 - انظر، أنباء الغمر بأنباء العمر، تحقيق حسن حبشي، القاهرة، ج2، ص 336.
40 - ابن فرحون: الديباج المذهب، ج1، ص 223.
41 - الوغليسية، ورقة 23.
42 - المقري: نفح الطيب، ج2، ص 268 وما بعدها.
43 - انظر، أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، ط3، بيروت 1997، ج2، ص 563.
44 - ابن خلدون: المقدمة، ص 296؛ وشفاء السائل، ص 34 وما بعدها.
45 - ابن القنفذ القسنطيني: أنس الفقير، ص 109 وما بعدها.
46 - المازوني: الدرر، القسم الثاني، ص 132.
47 - الونشريسي: المعيار، ج11، ص 34.
48 - المازوني، المصدر السابق، ص 133.
49 - المصدر نفسه، ص 135.
50 - عبد الرحمن الثعالبي: كتاب الجامع، ص 79.
51 - نللي سلامة العامري: الولاية والمجتمع، جامعة منوبة، 2001، ص 540 وما بعدها.
52 - ابن خلدون: العبر، ج6، ص 903.

53 - ابن يحيى العمري: وصف إفريقيا والأندلس أواسط القرن الثامن، مأخوذة من كتاب مسالك الأبصار في مماليك الأمصار، مطبعة النهضة، تونس، (د.ت)، ص 9.

54 - ابن خلدون: العبر، ج6، ص 903.

55 - ابن خلدون: المقدمة، ص 85.

56 - الطاهر بونابي: التصوف في الجزائر، ص 100.

57 - ابن خلدون: المقدمة، ص 119.

58 - الغبريني: عنوان الدراية، ص 80.

59 - المصدر نفسه، ص 152.

60 - حول طبيعة هذا الظلم وفصوله ينظر، ابن خلدون: العبر، ج6، ص 805 وما بعدها.

61 - ابن الطواح: سبك المقال لفك العقال، تحقيق مسعود جبران، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص 209.

62 - الوغليسية، ورقة 7 وما بعدها.

63 - نفسه.

64 - ابن خلدون: المقدمة، ص 103.

65 - خالد البلوي: التاج المفرق في تحلية علماء المشرق، تحقيق الحسن السائح، المحمدية، المغرب، ج1، ص 152.

66 - ابن الطواح: المصدر السابق، ص 198.

67 - نفسه.

68 - انظر، الطاهر بونابي: التصوف في الجزائر، ص 103-159.

69 - ابن الطواح: المصدر السابق، ص 197.

References:

1 - Al-ʿĀmirī, Nillī Salāma: Al-wilāya wa al-mujtamaʿ, Manouba University, Tunisia, 2001.

2 - Al-ʿUmarī, ibn Yaḥya: Waṣf Ifriqya wa al-Andalus awāsīṭ al-qarn ath-thāmin, Matbaʿat al-Nahḍa, Tunis (n.d.).

3 - Al-Balawī, Khalid: At-tāj al-mufriq fī taḥliyyat ʿulamāʾ al-Mashriq, Al-Mohammadia, Morocco.

4 - Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid: Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut 1986.

5 - Al-Ghubrīnī: ʿUnwān ad-dirāya, edited by Rabah Bounar, SNED, Alger 1981.

6 - Al-Makkī, Abū Ṭalib: Qawt al-qulūb, al-Matbaʻa al-Miṣriyya, Cairo 1932.

7 - Al-Māzounī, Mohammed al-Maghīlī: Ad-durar al-maknūna fī nawāzil Māzouna, Manuscript of the National Library, Algiers, N° 1335.

8 - Al-Nāṣirī, Mohammed Abū Rās: ʻAjā'b al-asfār wa latā'if al-akhbār, Manuscript of the National Library, Algiers, N° 1632.

9 - Al-Numayrī, Ibrāhīm ibn al-Ḥāj: Fayḍ al-ʻubāb wa ifāḍat quddāḥ al-adab, edited by Mohammed ben Chakroun, Rabat (n.d.).

10 - Al-Shāṭibī, Abū Isḥāq: Al-muwāfaqāt fī 'uṣūl ash-shariʻa, Dār al-Maʻrifa, 3rd ed., Beirut 1997.

11 - Al-Tanbuktī, Aḥmad Bābā: Nayl al-ibtihāj bi-taṭrīz ad-dibāj, Matbaʻat al-Saʻāda, Cairo 1329H.

12 - Al-Wanshirīsī, Abū al-ʻAbbās: Al-miʻyār al-mughrib, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut 1981.

13 - Belmihoub, Hafida: Abū Zayd Abd al-Raḥmān al-Waghlīsī athāruhu wa arā'uhu al-fiqhiyya, Master Thesis, University of Algiers, 1998.

14 - Bounabi, Tahar: At-taṣawwuf fī al-Jazāir khilāl al-qrnayn 6 wa 7 al-hijriyyayn, Dār al-Houda, Ain M'lila 2004.

15 - Ibn al-Ṭawwāḥ: Sabk al-maqāl li-fakk al-ʻuqāl, edited by Masʻūd Jabrān, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut.

16 - Ibn Farḥūn, Ibrāhīm: Ad-dibāj al-mudhahhab fi maʻrifat aʻyān al-madh'hab, edited by ʻAlī ʻOmar, Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, Cairo 2003.

17 - Ibn Khaldūn, ʻAbd al-Raḥmān: Al-ʻibar wa diwān al-mubtada' wa al-khabar, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut 1983.

18 - Ibn Khaldūn, ʻAbd al-Raḥmān: Shifā' as-sā'il li-tahdhīb al-masā'il, edited by Ighnatius Abdou, The Catholic Press, Beirut (n.d.).

19 - Ibn Khaldūn, Yaḥya: Bughyat ar-ruwād, edited by Abdelhamid Hadjiat, The National Library, Algiers 1980.

20 - Ibn Makhlūf: Shajarat an-nūr az-zakiyya fī tabaqāt al-Mālikiyya, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, Beirut 1349H.

21 - Ibn Mariem, Mohammed: Al-Bustān fī dhikr al-awliyā' wa al-ʻulamā' bi-Tilimsān, edited by Mohammed ben Abi Cheneb, OPU, Alger 1988.

22 - Ibn Qunfud al-Qasantīnī: Al-wafiyyāt, edited by ʻĀdil Nuwayhiḍ, Al-Maktab al-Tijārī, Beirut 1971.

مجلة حوليات التراث، العدد 7، 2007، ص 107 - 128
ISSN 1112-5020

نماذج من التعليل في شرح ابن يعيش للمفصل

د. السعيد شنوقة
المركز الجامعي الطارف، الجزائر

الملخص:

شرح المفصل لابن يعيش موسوعة نحوية ثرية جديرة بالدراسة والتناول البحثي لأنها مدونة غنية بالحقائق النحوية المتعلقة باللغة العربية وبمستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. إن الموسوعة المذكورة شرح دار حول كتاب "المفصل" للزمخشري من ناحية، و"المفصل" أهم مصدر نحوي بعد "الكتاب" لسيبويه، ولأنه لابن يعيش الحلبي من ناحية ثانية. لقد شرحه في عشرة أجزاء تميزت بمزيد من التدقيق والتحديد والتساؤلات الباحثة المتطلعة إلى الكشف والراغبة في التوضيح والساعية إلى الفهم والإفهام والتعليم والتبسيط والتمكين من آليات الاستعمال الصحيحة اللازمة للعربية بخاصة واللغة البشرية بعامة. إنه طرح علمي بحثي لا يخلو من المهارة والحذق والموسوعية التي تفيد كثيرا في الدرس النحوي العربي وتوجه إلى فوائد لا تحصى.

الكلمات الدالة:

اللغة، النحو، المفصل، ابن يعيش، الزمخشري.

Models of phonetic reasoning in Ibn Ya'ish's explanation of al Mufassal

Dr Saïd Chenouga
University Center of El Tarf, Algeria

Abstract:

Explanation of "Al-Mufassal" by Ibn Ya'ish is a rich grammatical encyclopedia worthy of study and research discussion, because it is a code rich in grammatical facts related to the Arabic language and its phonemic, morphological, grammatical and semantic levels. The aforementioned encyclopedia is a commentary about the book "Al-Mufassal" by Al-Zamakhshari on the one hand, and "Al-Mufassal" is the most important grammatical source after "Al-Kitab" by Sibawayh, and because it is by Ibn Ya'ish al-Halabi on the other hand. He explained it in ten parts that were characterized by more scrutiny

تاريخ النشر: 2007/9/15
said.chenouga@univ-eltarf.dz

and specificity and the inquiries of the researcher who aspires to disclosure and desires to clarify and seeks to understand, teach, simplify and enable the correct use mechanisms necessary for Arabic in particular and the human language in general. It is a scientific research proposal that is not without skill, cleverness and encyclopedia that is very useful in the Arabic grammar lesson and points to countless benefits.

Keywords:

language, grammar, al Mufassal, Ibn Yaish, al Zamakhshari.

تتبعنا فيه بالبحث على سبيل الانتقاء التعليلات التي خاض فيها الشارح (ابن يعيش) في المستويات اللغوية الصوتية بوصفها تعليلات صوتية وكذلك ما وجدناه له من افتراض في تأسيسه التعليلي أو مما بناه فيه على الاضطرار الأمر الذي جعلنا نعدها في التسمية التصنيفية: التعليل الصوتي والتعليل الافتراضي والتعليل الاضطراري، وغايتنا في هذا الكشف بأن الرجل أقام تعليله الصوتي على السبب الصوتي وهو التعليل الذي ينصرف فيه التعليل مع ذلك إلى التعليم فيصبح بذلك تعليلا صوتيا تعليميا أو قياسيا بمعنى قد يكون تعليلا صوتيا قياسيا، أو تجريديا أو استعماليا وغيرها.

وقد ينصرف التعليل في السياق نفسه إلى التأسيس الافتراضي - كما سلف - وهو الذي يتطلع الشارح من خلاله إلى إخضاع المادة اللغوية للقوانين النحوية ليتمكن من التقعيد والتقنين في اللغة انطلاقا من الافتراض الذي نراه ينسجم أكثر مع الإثراء ولكننا نستحضر بالرغم من ذلك أن الافتراض مرحلة هامة في منهج البحث العلمي بعامة وهذا يعزز منحاه ويقوي السمة العلمية في الطرح العلمي المثار في شرحه أكثر عوض الأوصاف الأخرى التي قد يستحضرها البعض. وأنت تجد مع ذلك نزوعا إلى التعليل الاضطراري أيضا يستله من الضرورات الشعرية مثلا أو مما ليس له بد مما هو بد. وهكذا جعلنا الدراسة مبنية - في هذا لإطار - على ثلاثة عناصر: العلة الصوتية، والعلة الافتراضية، والعلة الاضطرارية.

1 - العلة الصوتية:

هي ما يبني فيها التعليل على سبب صوتي. ويمكن أن تكون تعليمية أو قياسية أو غيرهما، غير أن الاحتجاج في تفسير الظاهرة اللغوية يتأسس على سبب صوتي كإبدال الهاء من الهمزة والألف من الياء للتخفيف، لذلك يقال: خرقت الماء عوض أرقت الماء، أو كما تقول العامة حرقت الماء. ويقال أيضا: هياك بدل إياك، أو كقلب الألف واوا عند تصغيرك: ضارب فتقول: ضويرب، أو عند جمعها جمع تكسير ضوارب[1]. فالعلة صوتية - كما ترى - قلبت الهمزة هاء في (هياك) لأن الهمزة حرف شديد مستقل والهاء حرف مهموس خفيف ومخرجاهما متقاربان، لذلك أبدلت الهاء من الهمزة تخفيفا. وأما قلب الألف في (ضارب) عند تصغيره (واو) فالعلة انضمام ما قبل الألف. وقد حمل جمع التكسير (ضوارب) على التصغير لأنهما من واد واحد من عدة وجوه:

أ - لأن علم التكسير ألف ثالثة ساكنة ثالثة قبلها فتحة (ضويرب ضوارب) والألف أخت الياء لأنهن من حروف المد واللين.

ب - ولأن ما بعدها ياء التصغير حرف مكسور، كما أن ما بعد ألف التكسير حرف مكسور. فلما تناسبا من هذه الوجوه حمل التكسير على التصغير[2].

وهكذا لما وجدنا كثرة الاحتجاج مؤسسة على الصوت آثرنا تخصيصه فأدرجناه تحت عنوان: العلة الصوتية، كالإبدال، والإدغام، والقلب... ونقترح لذلك النماذج التالية:

علل الشارح في باب الأفعال المضمومة التي تقرب لاماتها من المخرج الفم؛ فقال في شرح خطبة الكتاب: "يقال مضغ يمضغ ويمضغ بالضم والفتح فالضم على الأصل والفتح لمكان حرف الحلق، إلا أن الضم هو الأصل وأجود ههنا لقرب الغين من الفم"[3].

إن اللغة العربية تتوفر على علوم، منها الصرف؛ فهو ميزانها، تدرك به أصول كلام العرب ويتوصل به إلى فقه اشتقاقها. إلا أننا بالرغم من قواعد الصرف وأصولها، وما يطرأ عند سبك القوالب وتشكيل الأوزان، كثيرا ما نجد تغيرا في

عين المضارع وهو تغير بقدر ما يوحي بالتنوع الذي لا يصمد أمام قانون الميزان الصرفي فإنه يدل على حقيقة أخرى هي اختلاف اللهجات، قال السيوطي في باب فعل: "إن كان لمغالبة فمذهب البصريين أن مضارعه بضم العين مطلقا نحو كاتبني فكتبته اكتبه... وجوز الكسائي (ت 189هـ) في حلقي العين فتح عين مضارعه كحاله إذا لم يكن لمغالبة... نحو فاخرني ففخرته أفخره... وشذ الكسر في قولهم: خاصمني فخصمته أخصمه (بكسر الصاد) ولا يجيز فيه البصريون إلا الضم. وإن كان لغير المغالبة حلقي عين أو لام فقياس مضارعه الفتح وإليه يرجع عند السماع. هذا قول أئمة اللغة، وعند أكثر النحويين لا يتلقى الفتح أو الضم أو الكسر أو لغتان منها أو ثلاثتها إلا من السماع، وربما لزم الضم نحو: يدخل ويقعد أو الكسر نحو: يرجع، أو الضم والفتح، أو جاء بالثلاث"[4]. والذي يكشف هنا أن الخلاف معزو إلى اللهجة أن قريشا إذا افتتحت عين الفعل الماضي فقالت: زهد، حقد. غير أن تميما كسرتها غالبا قائلة: زهد وحقد[5]، وإذا ضمت قريش عين المضارع قالت: يفرغ فروعا، إذا بتميم تفتحها فتقول: يفرغ فراغا.

وعلل الشارح أن رفع الفاعل إنما هو بقوته، وأن نصب المفعول إنما هو لضعفه فقال: "اختص الفاعل بالرفع لقوته والمفعول بالنصب لضعفه، وذلك لأن الضمة أقوى من الفتحة لضيق مخرجها ولسعة الفتحة فكلما اتسع مخرج الحرف ضعف[6].

لما كان العربي ينظم في الواقع كلمات الجمل التي ينطق بها، كان يرفع الفاعل، وينصب المفعول، ويجر المضاف إليه دون علم منه لهذه المصطلحات التي وضعها النحاة في شكل قواعد وقوانين تمنع الوقوع في اللحن والخطأ، فكان العربي - اعتمادا على سليقته - إذا سمع كلاما يخالف نظمه ما كان قد ألفه أو رسخ لديه، عرف بحسه، وأدراك بذوقه أنه استعمال خاطئ من غير أن يعرف لماذا رفع هذا، أو أن هذا يجب أن ينصب. فهي إذن مصطلحات نتجت عن جمع الظواهر اللغوية المتماثلة، وسميت على ضوء ذلك بما عرفت به بعدئذ ووضعت لها حركات معينة توضع عليها أمارات للفاعلية والإضافة والمفعولية، وما ماثلها أو

تنزل منزلتها في القياس، وظلت هذه الحركات حتى اليوم تميز بين المعاني النحوية وتدل على الوظيفة النحوية للكلمة وهي مؤتلفة مع غيرها، ولولا هذه العلامات لما سهل علينا أن نميز الفاعل من المفعول، ولا المضاف من المنعوت ولا التعجب من الاستفهام[7] في قولك: "ما أحسن زيد"، فأنت تدرك الوجوه المحتملة التي يفيدها التركيب دلاليا بدون إعراب، لذلك فالحركة الإعرابية كانت موجودة في اللغة. ولم يكن تدخل النحاة سوى عمل حاول تبرير هذه الحركة التي لا نرى بأنها من وضع النحاة[8]، وضعه هؤلاء وهو يتمثل في شكل ورسم هذه الحركات التي مرت بمراحل من أبي الأسود الدؤلي إلى الخليل بن أحمد.

وقد عدها بعض الدارسين المعاصرين فونيما[9] ينطق به العربي للدلالة على معنى، ثم يغير هذا الفونيم ليفيد الفونيم الجديد معنى جديدا على أن بعضهم لم يوفق في اعتبارها ناتجة عن التقاء الساكنين، أو أنها اعتمدت لتسهل ارتباط أواخر الكلمات بعضها ببعض، كما ذهب إلى ذلك قطرب المستنير، ومن تبعه من المعاصرين، كإبراهيم أنيس وقد رد على زعمهم كثير من الباحثين[10].

بقي أن فكرة الرفع خص بها الفاعل لكونه قويا والنصب خص به المفعول لكونه ضعيفا، فقد سلف عده تعليلا تجريديا، لأننا لا نرى في المسند إليه والفضلات مما هو خارج عن عنصري الإسناد ما يجعلنا نقنع بكون هذا ضعيفا والآخر قويا وما شابه ذلك من التعليل.

فإذا كان الشارح يرى ذلك من ناحية أن الضمة أقوى من الفتحة لأن الضمة ذات مخرج أضيق من سعة مخرج الفتحة التي تصير بسعة مخرجها ضعيفة باعتبار أن الصوت كلما اتسع مخرجه كان أكثر ضعفا، وهذا صحيح، ولكن على أي أساس يختص الفاعل بالرفع لقوته ويختص المفعول بالنصب لضعفه؟ وهل هو صحيح أن قوة الرفع تنتقل إلى المسند إليه بمجرد ارتباطها به، وأن الأمر كذلك بالنسبة لحركة المفعول؟

إن الضمة بالنسبة للفاعل وفتحة المفعول به وغيرهما من الوظائف النحوية كالحال والاستثناء والجر بالنسبة للمضاف إليه والمجرور هي حركات في اللغة

العربية لا علاقة لها بالقوة ولا بالضعف، وإنما هي علامات توجه إلى معان ترتبط بحالات الرفع والنصب والجر[11].

لقد تماثلت هذه الحالات في الاستعمالات وتعمق رسوخها في أساليب لغة العربي إلى أن صارت ملكة لديه، يعبر بها عن هذه المعاني النحوية (الفاعلية والإضافة والمفعولية) وما شابهها أو نزل منزلتها بالقياس. ولما قعدت القواعد أو شرع في تقنينها برر النحويون ذلك واصطلحوا على أشكالها ليس غير. فأين تكمن القيمة فيما أسماه الشارح بالقوة والضعف؟

وذهب الشارح في تعليل دخول الواو والياء المشددتين حركات الإعراب من غير ثقل؛ لذا تقول: هذا عدو وهذا كرسي ورأيت عدوا وكرسيا ومررت بعدو وكرسي؛ لأن الحرف المشدد يعد بحرفين. الأول منهما ساكن أما الثاني فمتحرك، والواو الأولى من (عدو) والياء الأولى من (كرسي) بمنزلة الزاي من (غزو) والباء من (ظبي) في السكون؛ لذلك كان حكمهما واحدا في تعاقب الحركات الإعرابية عليهما[12].

وعلل الشارح لحركة النون في "نحن" بأنها لالتقاء الساكنين وخصت بالضم لوجوه منها: أن الصيغة للجمع والواو من علامات الجمع نحو: قاموا. ونحو: الزيدون، والضمة من جنس الواو، فلما وجب تحريكها حركت بأقرب الحركات إلى معنى الجمع، وهذا قول أبي إسحاق الزجاج. ومنها قول أبي العباس المبرد أنها شبهت بقبل وبعد في الغايات وذلك من حيث أنها صلحت لاثنين فصاعدا، كما صلحت قبل وبعد للشيء وللشيئين فما فوقهما، فصارت غاية كقبل وبعد لهذه العلة. ومنها أن هذا الضمير مرفوع الموضع فحرك بحركة المرفوع، وهو قول أبي الحسن الأخفش الصغير.

وقال قطرب بنيت على الضم لأن أصلها نحن بضم العين، ثم نقلت الضمة إلى اللام التي هي النون... وما دعاه إلى مقالته أنه رآهم قد يقفون عليه بنقل الضمة إلى الساكن[13].

الشاهد في قوله إن تحريك نون (نحن) بالضم إنما كان فيها لالتقاء

الساكنين أولا. والساكنان هما (الحاء والنون) ولكن ما دامت الصيغة المذكورة خاصة بالجمع فقد وجي تحريكها بحركة من جنس الواو الذي هو من علامات الجمع، وكأن في هذا تلميحا إلى تفرع حركة الضم عن الواو(14). ولكن الأخفش الصغير يرى تحرك النون بالضم في (نحن)(15) لأنه ضمير مرفوع الموضع غير أن ذلك مردود لأنه يمكن أن يقع في موضع نصب ونونه مرفوعة أيضا نحو قوله تعالى: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" (الحجر: 9).

وعلل اعتماد الياء والواو في أول المندوب بأن: المندوب مدعو ولهذا السبب ذكر مع فصول النداء لكنه مدعو على سبيل التفجع، فأنت تدعوه وإن كنت تعلم أنه لا يستجيب كما تدعو المستغاث به... وأكثر ما يقع في كلام النساء لضعف احتمالهن وقلة صبرهن ولما كان مدعوا وهو لا يسمع أتوا في أوله (ياء) أو (وا) لمد الصوت ولما كان يسلك في الندبة والنوح مذهب التطريب زادوا له الألف في الآخر للترنم مثلما صنعوا ذلك في القوافي المطلقة التي خصوها بالألف دون الواو والياء لتمكن المد فيها من الواو والياء(16).

والألف تفتح كل حركة قبلها سواء كانت ضمة أم كسرة لأن ما قبل الألف لا يكون إلا مفتوحا باستثناء أمن اللبس فتقول: وا زيدا وإذا وقفت على الألف ألحقت الهاء في الوقف لخفاء الألف فتقول: وا زيداه ويا عمراه، وإن وصلت النداء بكلام بعده فإنك تسقط الهاء لأن خفاء الألف قد زال بالذي اتصل به، فتقول: وزيدا وعمراه فأنت ترى أن الهاء قد سقطت من الأول لأنه اتصل بكلام بعده، غير أنك ملزم بإثباته في الثاني لأنك وقفت عليه(17). والألف تضاف بعد المندوب توكيدا للندبة، والتوكيد تابع لأن العربي حين يتبع في كلامه ويضع شيئا من ذلك فيه إنما يضعه لحكمة وقصد هو إفادة التقوية أو الإشباع، ومنه اتباع الكلمة على وزنها أو رويها وفي هذا حكى ابن دريد أنه سأل أبا حاتم السجستاني عن (بسن) من قولهم: (حسن بسن) فقال لا أدري ما هي. فالفتح قبل الألف للتقوية لازم للمناسبة وهو يستدعي إضافة هاء السكت، وإن ارتبط المندوب بما لحقه من الكلام تحذف هذه الهاء لخفاء الألف فيما تبعها من

الكلام[18].

وعلل الشارح تحريك اسم الفعل "تيد" فقال: وقالوا (تيد زيدا) في معنى (رويد زيدا) اسم لقولك أرود وأمهل، وهو مبني لوقوعه موقع الأمر ولتضمنه معنى لام الأمر. والأصل أن يكون ساكن الآخر لكنه التقى ساكنان الياء والدال ففتحت الدال لالتقاء الساكنين لأن الكسرة ثقيلة بعد الياء على فتحهم (رويد، وأين وكيف والأقرب في هذه اللفظة أنها مأخوذة من التؤدة، فؤها واو، وأبدل منه التاء) ولزم البدل على حد توراة، والعين همزة أبدلت ياء لضرب التخفيف على غير قياس، كما قالوا في قرأت وفي بدأت قريت بديت وفي توضأت توضيت.

ومثلها (هلم) اسم للفعل احضر وهات الشيء أي أعطنيه اسم أعطني وناولني مبني لوقوعه موقع الأمر كسر لالتقاء الساكنين الألف والتاء[19].

قال سيبويه: رويد زيدا، فإنما هو اسم لقولك: أرود زيدا. وقال: "تقول رويد زيدا وإنما أرود زيدا"[20]. وقال ابن هشام: "رويده وتيده بمعنى أمهل"[21] وقيل: تيد من التؤدة فأبدلت الهمزة ياء[22]. أما (هلم) بفتح الميم؛ فإنها بمعنى تعال أو أقبل، وهي عند بني تميم "بمنزلة رد وردا وردي واَرددن كما تقول: هلم وهلما وهلمي وهلمن، والهاء فضل إنما هي التي للتنبيه"[23]، غير أنها اسم فعل للأمر عند الحجازيين تلزم صورة واحدة والاثنين والجمع والذكر والأنثى ولما كانت بمنزلة الفعل المضاعف المتصرف عند التميميين فإنه "لا يجوز أن تقدم مفعولات هذه الأسماء من أجل أن ما لا ينصرف لا يتصرف عمله"[24].

ويرى الخليل في "هلم"، "أن (هاء) التنبيه ركب معها (لمَّ) فعل أمر من قولك: لم الله شعثه أي جمع، أي أجمع نفسك إلينا في اللازم واجمع غيرك في المتعدي ولما غير معناها عند التركيب لأنه صار بمعنى أقبل وأحضر بعدما كان بمعنى أجمع. صار كسائر أسماء الأفعال المنقولة عن أصولها، فلم يتصرف فيه أهل الحجاز مع أن أصله التصرف ولم يقولوا فيه آلمم كما هو القياس في أردد وامدد... أما الكوفيين فرأوا أصله (هلا أم) كلمة استعجال فغير إلى "هل" لتخفيف

التركيب ونقل ضمة الهمزة إلى اللام وحذفت كما هو القياس"[25]. أما علة بنائه فلأنها أسماء لأفعال تتضمن معانيها وبالتالي نابت منابها ولم تتأثر مثلها[26]، غير أن الأصل في بناء رويد وتيد السكون، بيد أنه التقى في الآخر ستكان الياء والدال ففتحت الدال لالتقاء الساكنين، ولم تكسر لأن الكسرة ثقيلة بعد الياء على فتحهم أين وكيف.

وذهب ابن يعيش إلى أن النون في (ضربني) ليست من الضمير وإنما جيء بها لتقي الفعل من الكسر. وما يدل على زيادتها أنك قد تحذفها من (أني) و(إني) قال الله تعالى: "قال لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى" (طه: 46)، فأتى بنون الوقاية على الأصل (وقال إني أنا الله) فحذف نون الوقاية والدليل على المحذوف منها نون الوقاية أنها قد حذفت من أختيها. قالوا: لعلي وليتي. قال الله تعالى: "لعلي أطلع إلى إله موسى" (القصص: 38)، وقال شاعر:

كمنية جابر إذ قال ليتي   أصالحه وأفقد بعض مالي

فالمحذوف نون الوقاية، غير أنهم اختلفوا في علة حذف هذه النون. يراها سيبويه حذفت لكثرة الاستعمال واجتماع النونات في التضعيف قال: "هذه الحروف اجتمع فيها أنها كثيرة في كلامهم وأنهم يستثقلون في كلامهم التضعيف فلما كثر استعمالهم إياها مع تضعيف الحروف حذفوا التي تلي الياء"[27].

أما إن كان حذف نون الوقاية لثقل التضعيف واجتماع النونات فلماذا حذفوها في (لعلي وليتي) وهي التي لم يجتمع في آخرها نونات؟ لقد علل ابن يعيش هذا فرأى بأن (لعل) فإنها وإن لم يكن في آخرها نون وقاية فإن في آخرها لاما مضاعفة واللام قريبة من النون لذلك تدغم فيها قال الله تعالى: "وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما" (النساء: 40)؛ وكذا (الكهف: 2): ولا يدغم في النون غير اللام. غير أن (ليتي) لم تكن في آخرها نون ولا ما يضارع النون أو يقرب منها فيلزمها النون. وهم قالوا (ليتني). وقد قل في كلامهم (ليتي) وكان من قبيل الضرورة ولما كانت (ليت) شبيهة بالفعل

لزمتها نون الوقاية كالفعل لعلة هذه المشابهة فأخذت ليت في هذه المسألة حكم الفعل من ناحية لزومه نون الوقاية.

ومن حيث هي حروف يجوز إسقاط النون منها لأن الحروف على نوعين في ذلك: نوع يأتي بالنون والياء ونوع يأتي بالياء وحدها فالأولى تلزمها النون مثل (مني وعني). والثانية لا تلزمها ولا تتصل بها لأنها حروف لا يكره فيها الكسر مثل: (لي، بي)؛ لكنه كره في الأفعال[28].

إن نون الوقاية نون حرف يضاف بين آخر الفعل أو اسم الفعل وبعض الأحرف وبين ياء المتكلم اللاحقة بها لتقي آخر الفعل من الكسر الذي تفرضه ياء المتكلم على أواخر ما ذكرناه.

ولا يؤتى بنون الوقاية إذا أضيفت الأسماء إلى ياء المتكلم لأن الاسم لا يصان عن الكسر؛ فهي مع الأفعال مثل (علمني، علمتني، يعلمني)، وهي مع الأحرف المشبهة تثبت مع ليت كثيرا ومع لعل قليلا قال تعالى: "يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزا عظيما" (النساء: 73)، وقوله تعالى: "لعلي أبلغ الأسباب" (غافر: 36)، وندر حذفها مع ليت. أما مع الحروف (إن، أن، لكن) فعلى الخيار بين إثباتها وحذفها.

وذهب الشارح إلى "أنهم استطالوا الاسم الموصول بصلته ولاستطالتهم إياه تجرأوا على تخفيفه من غير جهة واحدة فتارة حذفوا الياء منها واجتزأوا بالكسرة منها وقالوا: اللذ، وتارة يحذفون الياء والكسرة معا لأنه أبلغ في التخفيف فإذا غالوا في التحقيق، حذفوا (الذي) نفسها واقتصروا على الألف واللام في أولها وأقاموا مقام (الذي) ونووا ذلك فيها، ولم يكن إدخالها على نفس الجملة لأنها من خصائص السماء، فحولوا لفظ الفعل إلى لفظ اسم الفاعل وأدخلوا عليه اللام وهم يريدون الذي... وقد فعلوا في المؤنث مثل ذلك فقالوا: اللت بكسر التاء واللت بسكونها كما كان في المذكر. وقالوا: الضاربة هند والمراد التي ضربته، فحذفوا التي واجتزأوا بالألف واللام، وحولوا لفظ الفعل إلى اسم الفاعل مبالغة في التخفيف... وقد حذفوا النون أيضا تخفيفا من مثناه وجموعه فقالوا جاء في

اللذا قاما والذي قاموا والمراد اللذان والذين فحذفوا النون تخفيفا لطول الاسم بالصلة[29].

الظاهر في قول الشارح أن العرب لما أحسوا طول الاسم الموصول عمدوا إلى تخفيفه بطرق مختلفة كالحذف لعلة صوتية، فحذفوا الياء وأبقوا ما يدل عليها (اللذِ) بكسر الذال. وحذفوا أيضا الياء مع الكسرة لأنه أبلغ في التخفيف (اللذْ) بسكون الذال، ولما غالوا في التخفيف حذفوا (الذي) ذاتها واقتصروا على (أل) مكانها فأقاموها عوضها، ونووها في قصدهم نحو: (الضاربة زيد) قاصدين التي ضربت زيدا[30].

وقال الشارح: "وقد أمالوا الألف لألف ممالة قبلها فقالوا: رأيت عمادا... وحسبت حسابا وكتبت كتابا. وأجروا الألف الممالة مجرى الياء لقربها منها فجنحوا بالألف الأخيرة نحو الياء قبلها نحو الكسرة كما فعلوا ذلك فيما قبلها من اللف والفتحة من ذلك تناسب الأصوات وتقارب أجراسها فاعرفه[31].

الظاهر أن الإمالة كسر؛ لما فيها من ميل إلى الخفض، وهي تقريب حرف إلى آخر "كذلك يقرب الحرف، وهي تقريب حرف إلى آخر "كذلك يقرب الحرف إلى الحرف على قدر ذلك[32] أي على قدر التقريب في الإدغام ما بين الصاد والزاي حين نقول: يصدر. ويحدث هذا التقريب كذلك بين الألف والياء: فالألف قد تشبه الياء فأرادوا أن يقربوها منها[33] لذلك قال الشارح أن تنحو بالألف إلى الياء لقربها منها وأن تنحو بالفتحة قبلها بالفتحة قبلها الكسرة لتحقيق المجانسة بين الأصوات وتقريب بعضها من يعض لتصير من نمط واحد، والسبب أنك إذا قلت: عماد وحساب "وكان ما بين أول حرف من الكلمة وبين الألف حرف متحرك، والأول مكسور نحو (عماد) أملت الألف لأنه لا يتفاوت بينهما حرف" لأن في نطق الفتحة والألف استعلاء يعقبه انحدار ينجر عنه اختلاف صوتي مستصعب، غير أنك إذا أملت الألف قربت من الياء وامتزج بالفتحة شيء من الكسر فينتج عنه تقارب وبتحقيق الانسجام الصوتي، وهو الغرض الذي قصده الشارح.

2 - العلة الافتراضية:

هي ما يبني فيها الشارح احتجاجه على تأسيس افتراضي يخضع فيه مادته للقوانين النحوية بغرض التقعيد للغة أو بهدف إثرائها. أخذه ابن يعيش من القدماء كسيبويه الذي قال فيه: "وإذا سميت الرجل بألبب فهو غير مصروف والمعنى عليه لأنه من اللب، ولو لم يكن المعنى هذا، لكان فعلل والعرب تقول: (قد عملت ذاك بنات ألببه)، يعنون لبه. ومنه (تنصب) بترك صرفه لأنه يشبه الفعل. والتاء زائدة، لأنه ليس في الكلام شيء على أربعة أحرف ليس أوله زائدة يكون على هذا البناء لأنه ليس في الكلام فعلل. ومنها أيضا ترتب وترتب، وقد يقال: ترتب فلا يصرف. ومن قال: ترتب صرف، لأنه وإن كان أوله زائدا فقد هرج عن شبه الأفعال ثم يقول: "ومنه إذا سميت رجلا باضرب أو اقتل أو اذهب لم تصرفه، وقطعت الألفات حتى يصير بمنزلة الأسماء، لأنك قد غيرتها عن تلك الحال"(34) إلى أن يقول: فترفعها، وتنصبها، وتقطع ألفها، لأن الأسماء لا تكون بألف وصل(35). وأنت ترى التقعيد والإثراء مقصودين بوضوح في هذا التعليل وهذا يبين - كما مر - أن ابن يعيش قد نحا نحو سابقيه، واعتمد آراءهم، واتبع طرقهم في الإثراء و التقعيد اللغويين، ومحصلة ما أراده أن ما اجتمعت فيه العلمية ووزن الفعل منع من الصرف وهو الذي يسمى بالافتراض ترتب.

أخذ النحاة هذه الطريقة من افتراضات الفقهاء، فمثلا لو طار أحدهم من المدينة بعد المغرب ووصل إلى الأندلس قبلها أيعيد الصلاة؟(36) كان ذلك مجرد افتراض للإجابة عن كل الاحتمالات فصار حقيقة بالوسائل العصرية. أما افتراض التسمية لدى النحاة، فما يمنع امرأة تحب الإنجاب أن تسمى أحد أبنائها مثنى أو ثلاث أو رباع سواء قصدت اثنين اثنين أو ثلاثة ثلاثة أم قصدت مجرد العدد كقوله تعالى: "فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع" (النساء: 3). ومن هذا افترض الشارح في تعليله فقال: فإن سمي رجل مثنى وثلاث ورباع ونظائرها انصرف في المعرفة فتقول فيه: هذا مثنى وثلاث ورباع بالتنوين، لأن الصفة قد زالت بالتسمية، ولأن العدل قد زال لزوال معنى العدد

بالتسمية كذلك، فحدث فيها بسبب آخر غيرهما وهو التعريف، فانصرف لأنه بقي على سبب واحد، فإن نكرته بعد التسمية لا ينصرف؛ لأنه أشبه حاله قبل النقل بالقياس على قول سيبويه، ولكنه ينصرف على قياس قول أبي الحسن؛ لأنه يخلو عنده من سبب البتة، وورد عن ابن كيسان قال: قال أهل الكوفة مثنى و موحد بمنزلة عمر، فهو معرفة إن سميت به رجلا لم ينصرف كما لم ينصرف عمر، اسم رجل[37].

إذا كان افتراض الشارح يظهر غير عملي لأنه لا أثر لتسمية في الواقع الاجتماعي بمثنى وثلاث ورباع، فإنه تقعيد للعربية وإثراء لها - كما مر - بل ونجد من الناس من سمى (سباع) ثم نسب وقال: "السباع". أو سمى (رباع) وقال (رباعي) ثم زاد (ال) قائلا: الرباعي نسبه إلى الربيع.

وقال الشارح في باب تاء التأنيث الساكنة: "والشيء كلما شاع وعم فالتذكير أولى به من التأنيث ألا ترى أن شيئا مذكرة، وهو أعم الأشياء وأشيعها، ولذلك قال سيبويه: لو سميت امرأة بنعم وبئس لم نصرفها؛ لأن الأفعال كلها مذكر لا يصح تأنيثها وأيضا لو كان المراد تأنيث الفعل دون فاعله لجاز قامت زيد[38].

وظاهر قول الشارح يعكس طرحا غير عملي، ويقدم افتراضا يقل في واقع الاستعمال اللغوي فإذا جاز أن نسمي امرأة بنعم أو بئس ورجلا بأن أو ليت فلأنه يوجه إلى قاعدة أو قانون باللغة المدروسة، ونحن قبلنا التسمية على سبيل الافتراض لتحقيق غاية تعليمية. وأما التسمية في الواقع الاجتماعي فنادرة الاعتماد بل لا وجود لها. ولقد جاء الكثير[39] من هذا عند سيبويه منها: "إذا سميت رجلا بمجوس لم تصرفه كما لا تصرفه إذا سميته بعمان" أن (مجوس وعمان) اسمان لمؤنث هي القبيلة، غلب عليهما التأنيث مع العلمية، فمنعا من الصرف. ألا ترى بأن الافتراض المذكور أراد تبيين القاعدة السابقة لا غير؟ وهل تجد غير؟ وهل تجد غير ذلك عنده والخليل حين سأله قائلا: "سألت الخليل عن رجل سميته أنُّ فقال هذا أن لا أكسره وأن غير إن، إن كالفعل وأن كالاسم، ألا

ترى أنك تقول: علمت أنك منطلق. فمعناه علمت انطلاقك"[40].

3 - العلة الاضطرارية:

قصدنا بها الاحتجاج الذي بني على التعليل الاضطراري مثل صرف ما لا ينصرف للضرورة الشعرية، أو كالعلة التي اضطر إليها الشارح اضطرارا لما اعتبر المجرور بالباء مثلا في (أحسن بزيد) هو الفاعل لأنه لا فعل إلا بفاعل، وليس فيها ههنا ما يصلح أن يكون فاعلا إلا المجرور بالباء؛ لأنه في الذي حسن[41]. وقد اخترنا في هذا المعنى النماذج التالية:

علل الشارح للممنوع من الصرف، فلم يجوز صرفه إلا في الضرورة الشعرية، فقال: إذا اجتمع في الاسم سببان من الأسباب التسعة[42] امتنع من الصرف، ولم يجز صرفه إلا في ضرورة الشعر التي تبيح كثيرا مما يحظره النثر، إذ يجوز صرف مالا ينصرف في الشعر؛ لإتمام القافية، وإقامة وزنها بزيادة التنوين، وهو من أحسن الضرورات لأنه رد إلى الأصل، فلا خلاف في ذلك إلا ما كان في آخره ألف التأنيث المقصورة فلا يجوز صرفه للضرورة لأنه لا ينتفع بصرفه لكونه لا يسد ثلمة في البيت من العشر، فإذا نونت مثل حبلى وسكرى فقلت: حبلى وسكرى فتحذف ألف التأنيث لسكونها وسكون التنوين، وحذفت الألف، فلم يحدث سوى كسر قياس ولم تتحقق فائدة[43].

إن الضرورة التي أشار إليها الشارح مباحة للشاعر ليحافظ بها على وزن الشعر، وذلك بإجراء تعديل في اللفظ أجيز للشاعر لا الناثر، وهي ضرورات شعرية جمعت في البيتين التاليين المنسوبين للزمخشري[44]: (بسيط)

ضرورة الشعر عشر عد جملتها   قطع ووصل وتقيف وتشديد

مد وقصر إسكان وتحركة   ومنع صرف وصرف ثم تعديل

وهذه الضرورات ثلاثة أنواع أو ثلاث مراتب:

أ - ضرورة مقبولة كقصر الممدود.

ب - ومعتدلة كمد المقصور.

جـ - وقبيحة كترخيم المنادى الزائد على ثلاثة أحرف[45].

إلا أن هذه الضرورات تظل مستقبحة تذهب بزين الكلام، فقد قال أبو هلال العسكري (ت 395هـ) في فضيلة الشعر مخاطبا من رام صناعة الكلام: "ينبغي أن تجتنب ارتكاب الضرورات وإن جاء فيها رخصة من أهل العربية فإنها قبيحة تشين الكلام وتذهب بمائة... وإنما استعملها القدماء في أشعارهم لعدم علمهم بقباحتها ولأن بعضهم كان صاحب بداية والبداية مزلة"[46].

وقال الشارح: إذا نون اسم غير منصرف للضرورة فإنه يجر لأنه يرد إلى أصله، فيحرك بالحركات الثلاث التي تنبغي له، نحو قول النابغة الذبياني (طويل)[47]:

إذا ما غزا بالجيش حنق فوقهم　　　عصائب[48] طير تهتدي بعصائب

فقد خفض الشاعر (عصائب) لأنه ردها إلى أصلها، وهي ضرورة شعرية يمكن تصنيفها بالضرورة المقبولة، حيث صرف الشاعر ممنوعا من الصرف (عصائب) بردها إلى أصلها فقبلت الجر بحرف الجر. وقد ذكر ابن السراج أن أصل الأسماء كلها الصرف وذلك قولهم في الشعر: مررت بأحمر ورأيت أحمرا ومررت بمساجد يا فتى، كما قال النابغة (كامل)[49]:

فلتأتينك قصائد وليركبن　　　جيش إليك قوادم الأكوار

وأورد الشارح أن السبب الواحد لا يمنع الصرف في حال الاختيار والسعة، وإن كان الكوفيون والأخفش ومعهم جماعة من المتأخر البصريين كأبي علي وابن البرهان قد جوزوا ذلك، فإن غيرهما قد ترك صرف ما ينصرف ورفض جواز صرفه، أباه سيبويه وأكثر البصريين، وأنكره أبو العباس المبرد الذي قال: ليس لمنع الصرف أصل يرد إليه. وقد أنشد من أجاز ذلك في قول عباس مرداس السلمي (متقارب)[50]:

فما كان حصن ولا حابس　　　يفوقان مرداس في مجمع

فلم يصرف (مرداس) وهو أبوه، وقد قال في ذلك ذو الأصبع العدواني (هزج)[51]:

ومن ولدوا عامر ذو الطول وذو العرض

فلم يصرف (عامر). كما أنشدوا (مجزوء الوافر):

ومصعب حين جد الأمر أكبرها وأطيبها

إلا أن أبا العباس تأولها ورواها بشيء على غيرها ما رووه ذاكرا الرواية الصحيحة عنده (يفوقان شيخي في مجمع) وشيخه هو مرداس، إذ جعله قبيلة لتقديمه وكثرة اتساعه. وأما (عامر ذو الطول) فأبو القبيلة، يجوز أنه جعله القبيلة نفسها، فلم يصرفه، ثم رد الكلام في الصفة إلى اللفظ، وفي ذلك يقول الله تعالى (ألا إن ثمودا كفروا ربهم ألا بعدا لثمود)[52].

فقد صرف الأول، لأنه جعله أبا القبيلة، ومنعه ثانيا، لأنه جعله نفس القبيلة. قال سيبويه "أما ما يضاف إلى الآباء والأمهات فنحو قولك: هذه بنو تميم وهذه بنو سلول... فإذا قلت: هذه تميم وهذه أسد وهذه سلول، فإنما تريد ذلك المعنى، غير أنك إذا حذفت حذفت المضاف تخفيفا... فلما حذفت المضاف وقع على المضاف إليه ما يقع على المضاف لأنه صار في مكانه، فجرى مجراه ثم قال: "وصرفت تميما وأسدا لأنك لم تجعل واحدا منهما اسما لقبيلة فصارا في الانصراف على حالهما قبل أن تحذف المضاف إلى أن قال: وإن شئت جعلت تميما وأسدا اسم قبيلة في الموضعين جميعا فلم تصرفه"[53].

وأما (مصعب) فإن الرواية الصحيحة: وأنتم حين جدا الأمر، فإذا صحت الرواية حملت على إرادة القبيلة. ويقيس ابن السراج - فيما مر- حذف التنوين الذي يراه زيادة للضرورة على حذف ما هو من نفس الحرف، فعنده إذا جاز حذف ما هو من نفس الكلمة كان ذف التنوين الذي رآه أولى لقول العجير السلولي (طويل)[54].

فبيناه يشرى رحلة قال قائل لمن جمل رخو الملاط نجيب

(فبيناه) إنما هو فبينا هو. إلا أن التنوين ليس زيادة للضرورة؛ لأنه حرف دخل لمعنى، فإذا حذف أخل بالمعنى المقصود، وليس كذلك ما هو في نفس الكلمة كاجتماع التنوين مع ياء المنقوص في قاض ومع المقصور في عصا فاقتضت الحال حذف أحدهما فحذف لام الكلمة، وبقي التنوين؛ لأن حذف التنوين ربما أوقع لبسا كذلك حذف الواو من قوله (فبيناه يشرى رحلة)(55).

لقد تركوا صرف (مرداس) وهو - كما ترى - اسم منصرف، وهو خطأ؛ لأنه لا يقاس عليه؛ لذلك نجد ابن السراج يذكر الرواية الصحيحة له "يفوقان شيخان في مجمع"(56) وللقارئ أن يرجع لقصة قول الشاعر هذا البيت مع غيره بين يدي الرسول (ص)، ولكنا نوجزها:

فقد روى أن النبي (ص) أعطى المؤلفة قلوبهم في غزوة حنين، أعطى أبا سفيان بن حرب مائة من الإبل وصفوان بن أمية والعباس بن مرداس دون المائة، فقام بين يدي الرسول (ص) وقال (متقارب):

أتجعل نهبي ونهب العبيد بن عيينة والأقرع

وما كان بدر ولا حابس يفوقان مرداس في مجمع

وما كنت دون امرئ منهما ومن تضع اليوم لا ترفع

فأتم له الرسول (ص) مائة. ولقد قال ابن السراج: "والرواية الصحيحة يفوقان شيخي في مجمع"(57) وشيخه أبوه، ثم يذكر لما رواه لذي الإصبع العدواني بأن عامر اسم قبيلة ولكن الشاعر لما قال: "ذو الطول" رده بنسب الضرورة إلى "الحي" وليس الطول على الأصل في إيراد القبيلة، وهو الذي ذكره المبرد حيث قال: إن الشاعر يكون قد حمل الصفة على اللفظ؛ لأن ذلك مما ورد في القرآن الكريم (ألا إن ثمود كفروا ربهم ألا بعدا لثمود)(58)، لأنه جعله اسما للقبيلة فحمله على المعنى(59)، وهو ما قيل فيه: "لا يجوز أن يقال: إنما لم يصرفه؛ لأنه ذهب به إلى القبيلة فترك حرفه؛ لأنه جعله اسما لها حملا على المعنى، فلو كانت قبيلة لقال: ذات الطول، وذو العرض بأنه محمول على اللفظ من عامر(60).

أما إنشاد (مصعب حين جد الأمر) فمصعب: مرفوع بلا تنوين لمنعه من الصرف بالرغم من توفره على علة واحدة عي العلمية، فدل على أن الأصل فيه الصرف. ويعلق على هذا الأستاذ المحقق الشيخ محمد عبد الحميد بقوله: كذلك تصرف هذا الاسم بقول عبيد الله بن قيس الرقيات (خفيف)[61]:

إنما مصعب شهاب من الله تجلت عم وجهه الظلماء

وأما (بيناه)، فيرى ابن جني "تشبيها للضمير المنفصل بالضمير المتصل[62] وقال الأستاذ المحقق محمد محي الذين عبد الحميد: "وأما بينا هو فإن أصل الكلمة بضم الهاء وفتح الواو، ويختلف العلماء في حذفها، هل حذفت وهي متحركة مفتوحة أو سكنت أولا ثم حذفت وهي ساكنة؟ والأقرب أن الشاعر سكن الواو للضرورة ثم حذفها لضرورة الواو بعد الإسكان على غرار حذف الياء من "هي" لضرورة ثانية تشبيعا لها بعد سكونها بالياء اللاحقة في ضمير الغائب إذا سكن ما قبله والياء والوا اللاحقة له من هذا الحال نحو: عليه، لديه، ومنه، وعنه[63].

وهكذا يمكننا القول بأن التعليل أصل من أصول البحث النحوي لدى النحاة كلهم[64] اتصل بالتعليل الكلامي والفقهي ثم تأثر بالتعليل الأرسطي إلى أن صار يقصد قصدا في القرن الرابع وما تلاه. ولقد كان تعليل ابن يعيش استمرارا لمنهج البصريين في هذا؛ لذلك يبعد تحفظنا في ربط صلته بعلم الكلام؛ لأن معظم نحاة البصرة كانوا من الكلاميين. وكان تعليله متنوعا فجاءت العلة في احتجاجه مؤسسة على القياس والتجريد والصوت والافتراض والاضطرار، والغاية من ذلك كله التعليم، وعليه اعتبرنا تعليله تعليميا، لأن الشرح لا يخرج عن هذا الغرض، ولكننا أضفنا الأنواع المذكورة بحسب ما ذكرناه لنشير إلى علة التأسيس في المادة اللغوية التي تنوعت، فلما كان التأسيس قياسا، أو جدلا، أو ذا صلة بالصوت، أو الافتراض، أو الاضطرار، قلنا بالعلة القياسية والجدلية والصوتية والافتراضية والاضطرارية. وهي أنواع لا نراها تجانب العلة التعليمية.

لقد كان التعليل في سياق الشرح والتحليل يعتمد على الشاهد من القرآن الكريم والحديث الشريف وأقاويل العرب النثرية والشعرية مفعما بآراء سابقيه مما جعل شرحه بحق موسوعة عظيمة الفائدة، قيمة المعلومات، سهلة الشرح شفافة التوضيح، مذكية معلمة، منشطة منبهة معمقة مدققة.

الهوامش:

1 - انظر، ابن يعيش: شرح المفصل، ج10، ص 5-29.

2 - المصدر نفسه، ج10، ص 29.

3 - المصدر نفسه، ج1، ص 10.

4 - السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج2، ص 38.

5 - المصدر نفسه، ج2، ص 276. وانظر، د. صبحي صالح: دراسات في فقه اللغة، ص 82 وما بعدها.

6 - ابن يعيش: المصدر السابق، ج1، ص 75.

7 - انظر، ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، ص 66-77.

8 - إبراهيم أنيس: من أسرار العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1975، ص 189.

9 - د. أحمد خليل عمايرة: في نحو اللغة وتراكيبها، ص 155.

10 - انظر، د. أحمد سليمان ياقوت: ظاهرة الإعراب في النحو العربي، ص 35-75.

11 - انظر، د. أحمد خليل عمايرة: المصدر السابق، ص 158.

12 - انظر، ابن يعيش: المصدر السابق، ج1، ص 2-50.

13 - المصدر نفسه، ج3، ص 94.

14 - ولكن الغالب من الدارسين يذهبون إلى أن الحركة أصل والحروف الإعرابية فرع. بينما يرى آخرون الحركات الإعرابية تمثل مستوى عقليا متقدما وعلامات فنية لم يتمكن منها العقل العربي إلا بعد تطور وهي فرع عن الحروف التي تثبتها لغة (أكلوني البراغيث) فيما يرجح.

15 - (نحن) ضمير منفصل مبني على الضم في محل نصب توكيد لفظي للضمير (نا) التي هي اسم إن. والتوكيد تابع للموكد. والتوكيد قطعي هنا لأن الله المنزل والحافظ للقرآن.

16 - انظر، ابن يعيش: المصدر السابق، ج2، ص 13.

17 - نفسه.

18 - انظر، السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص 417.

19 - المصدر نفسه، ج4، ص 30.

20 - سيبويه: الكتاب، ج1، ص 241-243.
21 - شرح شذور الذهب، ص 512. وعبد الله بوخلخال: التعبير الزمني عند النحاة العرب، ج2، ص 30. وانظر، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج3، ص 304. وشرح الأشموني، ج3، ص 338.
22 - حاشية الصبان على شرح الأشموني، ج3، ص 529.
23 - سيبويه: الكتاب، ج3، ص 529.
24 - ابن السراج: الأصول في النحو، ج1، ص 142.
25 - ابن الحاجب: شرح الكافية، ج2، ص 72، ود. عبد الله بوخلخال: التعبير الزمني عند النحاة العرب، ج2، ص 34.
26 - راجع شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج1، ص 32-33، هامش رقم 1.
27 - سيبويه: المصدر السابق، ج2، ص 369.
28 - ابن يعيش: المصدر السابق، ج3، ص 89-90.
29 - المصدر نفسه، ج3، ص 154-155.
30 - راجع ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ج2، مسألة 95، هامش الصفحة 676 وما بعدها.
31 - ابن يعيش: المصدر السابق، ج9، ص 58-59.
32 - سيبويه: الكتاب ج4، ص 116.
33 - المصدر نفسه، ص 117.
34 - المصدر نفسه، ج3، ص 195-196 وما بعدها.
35 - المصدر نفسه، ص 200.
36 - انظر، يوسف بن سعد بن إسماعيل الصفتي المالكي: حاشية سنية وتحقيقات بهية على الجواهر الزكية لأحمد بن تركي في حل ألفاظ المقدمة العشماوية لعبد الباري العشماوي، مطبعة الحلبي وأولاده، مصر 1367هـ-1948م، ص 132.
37 - ابن يعيش: المصدر السابق، ج1، ص 62-63.
38 - المصدر نفسه، ج9، ص 27.
39 - راجع سيبويه: المصدر السابق، ج3، ص 195-196 وما بعدها.
40 - المصدر نفسه، ج3، ص 254.
41 - انظر، ابن يعيش: شرح المفصل، ج7، ص 147.
42 - هي: 1- العلم المؤنث بالتاء لفظا (حمزة) أو معنى (مريم). 2- العلم الأعجمي الزائد على

ثلاثة أحرف نحو (يعقوب)، وغيرها.
43 - ابن يعيش: المصدر السابق، ج1، ص 67.
44 - انظر، محمد سعيد أمير، وبلال الجندي: معجم الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها، ص 574.
45 - انظر ابن السراج: الأصول في النحو، ج3، ص 435 وما بعدها.
46 - أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت 1981، ص 168-151.
47 - ابن يعيش: المصدر السابق، ج1، ص 67.
48 - ورواية اللسان عصابة طير.
49 - ابن السراج: الأصول في النحو، ج3، ص 436، ومعنى البيت: لأغيرن عليك بقصائد الهجو ورجال الحرب.
50 - رواه ابن قتيبة في باب عيوب الشعر وقال: "وقبيح ألا يصرف المصروف" وكان الأصل في مرداس أن يصرف لأنه ليس فيه غير العلمية، وقد روى البيت كالتالي:

وما كان بدر ولا حابس يفوقان مرداس في مجمع

انظر الشعراء، ص 49، وابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ج2، ص 499 وشرح ابن عقيل، ج2، ص 340 (الهامش)، والأخيران يوافقان رواية الشارح.
51 - من مقطوعة أورد منها أبو الفرج الأصفهاني اثنا عشر بيتا في الأغاني، دار الفكر، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ج3، ص 6-7، وانظر ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج2، ص 501. وشرح ابن عقيل، ج3، ص 340 في الهامش.
52 - سورة هود، الآية 68. وهي كذلك في الآية 60 من السورة نفسها.
53 - سيبويه: الكتاب، ج3، ص 246-248.
54 - انظر، أحمد راتب النفاخ: فهرس شواهد سيبويه، دار الإرشاد والأمانة، بيروت 1970، ص 64.
55 - ابن يعيش: شرح المفصل، ج1، ص 68.
56 - ابن السراج: الأصول في النحو، ج3، ص 437.
57 - المصدر نفسه، ج3، ص 438.
58 - سورة هود، الآية 68.
59 - انظر، ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ج2، ص 503.
60 - المصدر نفسه، ج2، ص 502.

61 - المصدر نفسه، ج2، ص 501.

62 - ابن جني: الخصائص، ج1، ص 69.

63 - المصدر نفسه، ج2، ص 512، هامش 333.

64 - باستثناء من رفض ذلك وأنكر العلل كابن مضاء.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-ʻAskarī, Abū Hilāl: Kitāb as-ṣināʻatayn al-kitāba wa ash-shiʻr, edited by Mufīd Qumayḥa, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 1981.

2 - Al-Isfahānī, Abū al-Faraj: Al-aghānī, Dār al-Fikr and Dār Maktabat al-Ḥayāt, Beirut (n.d.).

3 - Al-Naffākh, Aḥmad Rātib: Fahras shawāhid Sibawayh, Dār al-Irshād wa al-Amāna, Beirut 1970.

4 - Al-Ṣaftī al-Mālikī, Yūsuf ibn Saʻd: Ḥāshiyya sunniyya wa taḥqīqāt bahiyya, Maṭbaʻat al-Ḥalabī, Cairo 1948.

5 - Al-Suyūṭī: Al-muzhir fi ʻulūm al-lugha wa anwāʻiha.

6 - Anīs, Ibrāhīm: Min asrār al-ʻarabiyya, Maktabat al-Anglo al-Miṣriyya, Cairo 1975.

7 - Ibn ʻAqīl: Sharḥ ibn ʻAqīl ʻalā alfiyyat Ibn Mālik.

8 - Ibn al-Anbārī: Al-inṣāf fi masā'il al-khilāf.

9 - Ibn al-Sarrāj: Al-'uṣūl fī an-naḥw.

10 - Ibn Jinnī: Al-khaṣā'iṣ.

11 - Ibn Yaʻish: Sharḥ al-mufaṣṣal.

12 - Sibawayh: Al-kitāb.

مجلة حوليات التراث، العدد 7، 2007، ص 129 - 162
ISSN 1112-5020

مرقاة النص ولا تناهي التأويل

د. عبد القادر فيدوح
كلية الآداب، جامعة البحرين

الملخص:

يقوم جوهر إشكالية هذه الدراسة على إمكانية فهم معضلة تصور البنية الذهنية العربية منذ بداية منشئها الفكري من الأثر الملموس في النص الإبداعي. ولا أتصور أنني سأضيف شيئا ذا أهمية بالنسبة إلى ما قاله من سبقني بالدراسة والتمحيص، ولكن حسبي أن أجيب عن أسئلة كانت تراودني منذ مدة. وقد حاولت أن أتطرق إلى بعضها، وهي الآن مبثوثة في ثنايا بعض دراساتي غير أنها كانت نظرة اختزالية. ومن هنا أحاول في هذه الدراسة أن أعمق هذا الانطباع بقدر ما يتيسر لنا، وهو ما دفعني دفعا لتقريب بعض الظنون التي كانت تراودني مما ترسخ في ذهني منذ فترة، ومن هنا يشكل التأويل حجر الزاوية في إعادة قراءاتي لكشف سيولة دلالات النص، وإبراز ظلاله وإيحاءاته بخاصة اللامتناهية منها، وسواء ما يظهره النص مجسدا في إنتاجه مكتوبا، أو ما كان ضمنا ولم يكشف عن هويته إلا من قبيل الاستنتاج من النصوص.

الكلمات الدلالية:

الفكر، الإبداع، التأويل، الدلالة، النص الإبداعي.

The degree of the text and not the end of the interpretation

Prof. Abdelkader Fidouh
College of Arts, University of Bahrain

Abstract:

The essence of the problematic of this study is the possibility of understanding the dilemma of perception of the Arab mental structure from the beginning of its intellectual origin from the tangible impact on the creative text. I do not imagine that I will add anything of significance to what was said by those who preceded me studying and scrutiny, but it is my pleasure to answer questions that have been haunting me for some time. I have tried to address some of them, and they are now included in some of my studies, except that they were a reductionist view. Hence, in this study, I try to deepen this impression as

تاريخ النشر: 2007/9/15
afidouh@hotmail.com

much as is possible for us, which pushed me to approximate some of the suspicions that I had with what was entrenched in my mind a while ago, and from here the interpretation constitutes the cornerstone of my re-readings to reveal the fluidity of the semantics of the text, highlighting its shades and its connotations in particular. The infinite ones, whether what the text appears embodied in its written production, or what was implicit and whose identity was not revealed except by inference from the texts.

Keywords:

thought, creativity, interpretation, significance, text.

يظل تقدير الدراسات الحديثة لموروثنا الثقافي والمعرفي تقديرا نسبيا، في انتظار ما يجد من اكتشافات تكشف عمق اللاوعي فيه، واعتقادنا بأننا نعرف كل شيء عن ماضينا هو اعتقاد يقابله: "لا نعرف إلا بعض الشيء منه" امتثالا لمقولة النفري: "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة" حيث يتسامى في العبارة ظاهر الوجود وباطنه. ولعل الأخطر من ذلك هو ترفعنا عن معرفة ماضينا بفعل هبوب رياح الحداثة، تكرسه دافعية مرض الوهم بالتقدم خطوة إلى الأمام، في حين يتم التراجع خطوات إلى الوراء، وفي المقابل أيضا أن القول بصفاء التراث، وأنه على مثال كامل، قول يفعل دوافع الريبة والتشكيك، ويدخله في مذبحة المتربصين بهذا التراث المسطر بمقدار ما جسده في بناء حضارة ثبت استحقاقها دهرا لا يستهان به.

يقوم جوهر إشكالية هذه الدراسة على إمكانية فهم معضلة تصور البنية الذهنية العربية منذ بداية منشئها الفكري من الأثر الملموس في النص الإبداعي. ولا أتصور أنني سأضيف شيئا ذا أهمية بالنسبة إلى ما قاله من سبقني بالدراسة والتمحيص، ولكن حسبي أن أجيب عن أسئلة كانت تراودني منذ مدة. وقد حاولت أن أتطرق إلى بعضها، وهي الآن مبثوثة في ثنايا بعض دراساتي غير أنها كانت نظرة اختزالية. ومن هنا أحاول في هذه الدراسة أن أعمق هذا الانطباع بقدر ما يتيسر لنا، وهو ما دفعني دفعا لتقريب بعض الظنون التي كانت تراودني

مما ترسخ في ذهني منذ فترة، ومن هنا يشكل التأويل حجر الزاوية في إعادة قراءاتي لكشف سيولة دلالات النص، وإبراز ظلاله وإيحاءاته بخاصة اللامتناهية منها، وسواء ما يظهره النص مجسدا في إنتاجه مكتوبا، أو ما كان ضمنا ولم يكشف عن هويته إلا من قبيل الاستنتاج من النصوص.

وقد اخترنا ظاهرة متميزة في تراثنا الفكري، بنظرة انتقائية تشمل كل أنماط التفكير، وتشكل في نظرنا عصب الآلية الفكرية، ولكونها تحيط بمكنونات البناء الذهني للمرجعية الثقافية وهي ظاهرة العلاقة التلازمية بين الشيء وضده ولزوم الاشتراك بين المتناهي وغير المتناهي، بين صورة الشيء في الذهن وصورته في مادته، بحسب تعبير الفلاسفة، أو بين المعنى الذهني والمعنى المقامي. ذلك ما يمكن أن نطلق عليه بحكمة التفكير المستمدة من حكمة الكون في ثنائية "الزوج" والتي جسدتها فكرة "عالم المادة وعالم الروح" وكأن ثنائية النسق الكوني لها ما يقابلها في تفكيرنا، مما يجعل التطرق إلى المسائل العلمية من هذا المنظور تماما كما لو كنا نبحث في ثنائية النسق الكوني. وقد اعتبر الفلاسفة أن العقل يدرك الحقيقة عن طريق الثنائية، وكأن الإنسان يعيش في صراع محوره بؤرة ثنائية حضور/غياب. في حين هي عند المتصوفة والعرفانيين ثنائية الأنا والوجود.

إن ما أطرحه من افتراضات لا يعطي حلولا حتمية، كما لا ينتج منها تصور قطعي الدلالة. أضف إلى ذلك أنني أستثني صفات ذاته تعالى بوصفه الواحد الأحد، والأول والآخر، والظاهر والباطن، وأن ما نرى من الموجودات كلها صفاته وأسماؤه أي أن هذه الموجودات موجودة - بحسب رأي الفلاسفة - بالعلة الأولى؛ أي السبب الأصلي لإيجاد جميع الموجودات.

ولعل هذا ما يسوغ ارتباط اللغة في مبناها ومعناها في علاقة تفاعلية مع توجهاتهم الفكرية؛ إذ كل نسق لغوي ينمو داخل منظومة الحاجة إلى ممارسة التفكير، ولن يكون ذلك إلا بحسب مقتضى حال ما يمكن لهذا النسق أن يوفره؛ ليصنع عالما خاصا، مستمدا من الواقع المتصور، المقتنع به افتراضا، وكل نسق لغوي من هذا النوع يحتوي في قصده تصوره لعالمه، بحسب النسق المحمول للواقع

الممكن، انطلاقا من أن اللغة ليست إلا أداة لتحقيق معاني الحياة، "ولأن حقائق المعاني لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ، فإذا انحرفت المعاني، فكذلك تتزيف الألفاظ، فالألفاظ والمعاني متلاحمة ومتواشجة ومتناسجة"[1].

وليس القصد من المعاني هو تلك المحمولات الدلالية لمعاني الكلمات بقدر ما هي معان لفعل الفكر في منظومتها الاجتماعية والتي تحتوي في مضامينها جهاز المعرفة كاملا، وهي الأداة الفعالة التي يتم بها الإنجاز، حيث لا شيء يكون إلا باللغة، ومتى ما كانت اللغة أداة طيعة في يد الذات العارفة استطاع "عقل الفعل" أن يخلق من واقعية الأشياء إنجازا من الصورة وما يشبهها، من إشارة المبنى التي تولد المعنى، ومعنى المعنى، والمعاني المتواليات.

وتتطلب المعاني المتواليات أن نتعامل مع الأشياء في دلالاتها العقلانية التي لديها قابلية الإمكان حتى يتمكن العقل المنتج من تفعيل تصور الأشياء في افتراضاتها، وهذا ما يقلق النموذج السائد الذي يحتوي الكلي في نسق يفرض نمطية جاهزة، ليصبح استعماله سمتا معياريا يحول الأشياء إلى طواعية وخضوع، من دون إخضاعها إلى إعمال الفكر فيها، ومن ثم كان المعيار هو السائد بتمثلاته المتوارثة في معرفيتها النموذجية القائمة على الأنطولوجية الحرفية التي تستند إلى تصور الشيء كما هو، مكتسبا، وتعتبر الأصل انزياحا، ولا تعيد المنحرف إلى أصله، وتفسر الأمور أفقيا، وتعيدها إلى ما هي عليه من دون إعمال العقل.

لقد سلك نقادنا أطروحتهم الفكرية على هذا النهج، وكرسوا مسار تفكيرهم على نشاط الفهم، ووظفوا معارفهم لاستجلاء نبع النص، واحتواء الدراسات والعلوم التي من شأنها أن توصلهم إلى الأحكام الشرعية باعتماد التفسير بالمأثور الذي عزز مقولة "لا اجتهاد في مورد النص" وهو الأمر الذي نتج منه تفعيل "العقل المكسوب"[2] في مقابل "العقل الموهوب" وهذا ما رجح مقولة إهمال العقل، وقد يكون النظر إلى "العقل الموهوب"، بوصفه مجرد غريزة لا تكتسب فعاليتها إلا من خلال "العقل المكسوب"، معناه القول بتبعية العقل لما يحصل عليه الإنسان من معارف: من "أدب ونظر"، ولما كان "الأدب والنظر" في الدائرة

البيانية محكومين بإشكالية اللفظ والمعنى، فإن العقل البياني المتكون إنما يتكون داخل معطيات هذه الإشكالية"[3].

وهي صورة تعكس حقيقة الإيمان في مقابل الإنكار، والإنسان وفق هذه الثنائية بوصفه أحد ظهور الكون في ثنائيته، وبوصفه أيضا أحد صراعات طرفي هذه الثنائية، بين عالم الحق وعالم الخلق هو في حقيقة أمره شاهد على هذا الوجود بالزوال، لذلك غاب "الموضوع المتأمل فيه" في فكرته الفلسفية باستعمال العقل مقابل النقل الذي كرس البحث عن معنى الحقيقة في الإيمان بعالم الحق الذي مثلته صورة الخلق، من منظور أن ذات الحق تجلت في ذات الخلق، على اعتبار أن الذات الإلهية - بهذا المنظور - تعرض صفاتها في ذوات مدركة، تشكل مراتب الوجود متجليا في جميع أنواع المخلوقات، أشرفها صفات الإنسان بوصفه مخلوقا أسمى يمثل العالم الأصغر، ويحتوي على صورة المحاكاة، ويكون بمقدور هذا الإنسان التمكن من تأكيد صفات الله، بدءا من ذاته امتثالا للأثر القائل: "من عرف نفسه عرف ربه" وهي الصورة الأولى التي يقبض عليها الإنسان لمعرفة ذات الجلالة في ذاته، صورة يمكن اعتبارها بين التنزيه والتشبيه[4]، ولذلك كان التأمل في الثقافة العربية الإسلامية نابعا من تأمل في كل ما هو زوج.

والأمر لا يقتصر على معالم الثقافة الإسلامية فقط بل يشمل الثقافة العربية في عصر ما قبل الإسلام التي كان النتاج الإبداعي فيها قائما على الإسقاط في الصراع بين الإنسان ومظاهر الكون، فعبر الأعرابي عن ما يكتنه عالمه الداخلي بالوسائل التي يملكها وهي اللسان المبين بإخراج الدفقة الإبداعية في الكلمة التي اعتمدت السجع والازدواج على نحو:

إذا حان القضاء ضاق الفضاء

ولقد كانت طريقتا السجع أو الازدواج - في البدء - تعنى بقسيمين متوازيين سواء أكان ذلك من حيث التركيبة الخارجية في تساوي الكلمات، أم من حيث التركيبة الداخلية، أم من حيث التموجات الصوتية والموسيقية الخاضعة

للتقطعات النفسية في مثل:

إذا قرح الجنان بكت العينان

وفي مرحلة متطورة نسبيا تجاوزت العملية الإبداعية مرحلة الموازنة في الأقسام إلى تكميل الوزن نفسه حتى يصير كل قسم مساويا للآخر من جهة العروض في مثل قولهم(5):

شهاد   أندية

جواب أودية

حمال   ألوية

وقد كانت هذه المرحلة - مرحلة الأسجاع والمزاوجة الموزونة - هي السبيل الأسلم للذوق العربي بحسب ما اهتدت إليه الذهنية العربية قبل أن تصل إلينا القصيدة العربية في نمطها المعهود - عفو الخاطر - دون وعي من الناظم.

إن ما يهمنا، هنا، هو اتفاق الذهنية المبدعة في تعاملها مع البنية الخارجية في بناء القصيدة، وتقبلها إياها بكل بساطة دون أن نعرف السبب، ولا أن نسأل إلى يومنا هذا: لماذا جاءت القصيدة العربية بهذه النمطية التركيبية؟ وذلك باعتمادها في بداية الأمر على الازدواج والثنائية في التعبير، سواء أكان ذلك في لفظين متساويين، أو ثلاثة ألفاظ متساوية في التموجات الصوتية والتموجات الإيقاعية، ويكون بذلك من حقنا أن نتعرف إلى السبب الذي من أجله اعتمدت الذهنية العربية على التركيبة الثنائية التي امتدت على هذا الشكل، إلى أن تطورت فيما بعد فوصلت إلى وحدة البيت وتجزئته إلى شطرين متساويين، ثم وحدة الغرض المستقل عن الغرض الذي يليه، فكان تعدد الأغراض التي تعمل مشتركة في خلق إطار معين هو ما يسمى بالقصيدة.

أما بخصوص بنية البيت على نظام شطرين من حيث كونه يشكل ثنائية في النمط التركيبي له، فلعل السبب في ذلك هو أن هذه الثنائية قد جاءت استجابة لطبيعة العصر، بل لطبيعة نظرة الإنسان القديم إلى الكون المتكون من ازدواجية

لكل المخلوقات التي تتكون من عنصرين اثنين - وجد هذا الإنسان - حين ظهر للوجود أمام مفارقات الحياة الطبيعية في كل شيء يحيط به حتى إنه أصبح ينظر إلى الأشياء نظرة ثنائية بدءا من تكوينه العضوي الذي يمثل "الانسجام التام بين شطرين" (أ، ب) فهناك تساو بين الجزأين، وتواز، وتقابل بين جزئيات الوحدة (أ) والوحدة (ب)، والوحدتان معا بأجزائهما المختلفة تجمعهما وحدة عامة شاملة تنسجم فيها علاقة الأجزاء بعضها مع بعض، وعلاقة كل جزء بالكل ... فإدراكنا لأنفسنا - واعين أو غير واعين - يجعلنا نتقبل كل ما تمثل في تكوينه القوانين التي تمثل في بنيتنا، ويبقى الشعور بالجمال في توافق الإدراك المباشر لعلاقة الأجزاء كل جزء بالآخر، وعلاقة الجميع بالكل مثيرا نوعا من المتعة المباشرة والمطلقة[6]، وهكذا مع بقية العناصر الأخرى التي كان يراها في حياته والتي تتحكم فيها قوانين الطبيعة الثنائية المطلقة، سواء في عبادته كالشمس والقمر - مثلا - أو في نظرته إلى صورة الواقع من نور وظلام، أو ذكر وأنثى، أو لنظرته من خلال الطبيعة - مثلا - كالحر والبرد[7].

ويمكن توضيح علاقة المبدع في هذه الحقبة بمحيطه من خلال تأثر البيئة في عوامل تفكيره، سواء ما كان منها في شعره على نحو ما قاله قدماؤنا من أمثال أبي هلال العسكري: إنه لا يحسن منثور الكلام ولا يحلو حتى يكون مزدوجا، كما عرفه المصري حين قال: هو أن يأتي الشاعر في بيته من أوله إلى أخره، بجمل، كل جملة فيها كلمتان مزدوجتان، كل كلمة إما مفردة أو جملة، وأكثر ما يقع هذا النوع في أسماء مثناة مضافة". أو في تشبيهاته المبثوثة في ثنايا خطبه كما في خطبة قس بن ساعدة الإيادي: "أيها الناس اسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت، ليل داج، ونهار ساج، وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهر، وبحار تزخر، وجبال مرساة، وأرض مدحاة، وأنهار مجراة، أو في أمثاله ووصاياه كم في وصية أمامه بنت الحارث لبنتها عند زواجها، قولها: احملي عني عشر خصال تكن لك ذخرا وذكرا: الصحبة بالقناعة، والمعاشرة بحسن السمع والطاعة. والتعهد لموقع عينه. والتفقد لموضع أنفه: فلا تقع عينه منك على قبيح.

ولا يشم منك إلا أطيب ريح. والكحل أحسن الحسن. والماء أطيب الطيب المفقود، أو حكمه إلى غير ذلك من تصوره الإبداعي[8].

لذلك اعتبر الرازي "إن العقل إنما يثبت الشيء إذا أحاط به"[9]. وما أحاط بشأن الطلل هو الوجود الخفي الذي بحث عنه في كل ما هو مثال: في المكان (الطلل)، في المرأة النموذج، في الخمرة، في البطولة، في الكرم، (حاتم)، في البحث عن السلم (زهير) في التضحية (الخنساء). بينما أحاط بإنسان السماء بعد مجيء الإسلام بما يربطه بخالقه: "أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار"[10] و"والذين آمنوا وعملوا أو الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون"[11] و"إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون"[12].

فإذا كان العربي بعد مجيء الإسلام قد ربط علاقته الأنطولوجية بربه فإنه كان قبل الإسلام مرتبطا بالمطلق "في أن يرسم النماذج المطلقة المثلى، ولم يكن يصور هذه الحالة الواحدة المعينة أو تلك، من الحالات الجزئية التي يزخر بها تيار الحياة الواقعية، فإذا وصف الشاعر العربي جوادا، أو ناقة، أو ما شاء أن يصف، وصفه كما ينبغي له أن يكون لا كما هو كائن بالفعل"[13].

وقد لجأ الشاعر العربي في هذه المرحلة من عصر ما قبل الإسلام إلى هذا المستوى من التفكير - من دون وعي منه - لغياب الفكر الديني المخلص لمشاكله، أو بالأحرى لغياب موضوع يشغل فكره عقليا والذي من شأنه أن يعوض له هذا الصراع. وهذا لا يعني البتة إقصاء الفكر من الذهنية العربية، كما لا نستطيع أن نستبعد أن يكون هناك نوع من التفكير عند نخبة ممتازة من العرب في ثقافتها التي اكتسبتها على سبيل التجربة، لا عن طريق التعلم، أو نظرية مؤسسة خاصة فيما جاءت به العرب من "حكم مضارعة لحكم الفلاسفة" وذلك ما بينته في كتابين لي: الأول عن "القيم الفكرية والجمالية في شعر طرفة بن العبد"، والثاني عن "الجمالية في الفكر العربي"، ناهيك عن بعض الدراسات المتفرقة والتي نشرت في بعض المجلات والدوريات العربية، حينما اعتبرت أنه كان بإمكان الحكمة الماثلة في

ثقافة العرب قبل الإسلام أن ترقى إلى مستوى الفلسفة لولا ظهور الحدث الجلل المتمثل في ظهور الإسلام الذي غير مجرى تفكير عقلية العربي، ورفع من شأن مستوى معرفة العقل الإنساني - عموما - وليس معنى هذا أن القرآن كان عائقا في نشوء الفلسفة العربية، ولكنه أعطى دفعا جديدا في تحريره للعقلية العربية، والعقلية الإنسانية عموما، عن طريق المعرفة المستبصرة[14]. إلا أن هذه الرؤية الدينية للفكر لم تستغل بالقدر الكافي لينتج هذا الفكر موضوعا فلسفيا موازيا لما أنشأته الحضارة العربية الإسلامية بمجدها وهويتها المتمسكة بالإيمان.

لقد وجد العربي طريقه مع حلول الحدث الجلل في البعثة وتبليغ الرسالة السماوية، فانشغلت الأمة بالدعوة والرغبة في التوصل إلى الدلالات العميقة المقصودة من الحكم الشرعي مما أثر على العمل الإبداعي بالصرفة إلا فيما كان يخدم الإسلام، ليس بدافع المنع، وإنما بدافع السمت السائد المتكون من المناخ الجديد بالانتقال إلى حضارة جديدة بمعالم جديدة، واستمر الوضع على هذه الحال إلى أن استعاد النشاط الإبداعي حيويته مقتديا بالنموذج المثال الذي خطه ابن حذام، هذا الشاعر الذي لم ترو لنا أية دراسة خبره غير الذي ذكره ابن سلام[15] من أنه شاعر تقدم على من نعرف من شعراء هذه الفترة، وأنه وقف على الأطلال وبكى الديار لكنه لم يذكر شيئا عن نسبه، أو شعره بل اكتفى بذكر اسمه في شعر امرئ القيس حين قال:

عوجا على الطلل المحيل لعلنا   نبكي الديار كما بكى ابن حذام

إن أصل الكون في ظهوره قائم على هندسة الأشياء المدركة وارتباطاتها الفلكية، الأمر الذي عكس بوعي، أو من دون وعي، صورة "الفنون السامية" على حد تعبير إخوان الصفا الذين يعتبرون، أن أصل التشكيلات الهندسية في النواميس الكونية نابعة من الاعتماد على فكرة التوحيد في "لا إله إلا الله" في مغزاها المشير إلى نفي الألوهية لغير ذات الحق، وإثبات بالوحدانية لله وحده.

ولأن الإبداع تعبير عن حقيقة الكون في كماله ونظامه المتناسق، فإن

وجاهة ما نذهب إليه بحسب زعمنا أن هذا التناسق الماثل في الإبداع هو أحد أجزاء نظام الكون في سياق ما، ومتجليا عبر آلية اللاشعور الجمعي المشحون - من دون وعي - بالطابع الرمزي لهذا الموروث البدائي، وتبعا لذلك فإن الفنان بوجه عام - والشاعر على وجه الخصوص - يجمع بين ثنائية تكوينية تؤهله لاستكشاف ما ترسب في أعماق البشرية، من تراكمات نفسية، انطوت بفعل مرور الزمن في ذاكرة النسيان، قد تمتد إلى ما قبل الإنسان، حيث الوجود الحيواني، وأن ما يصدر في الحياة هو انعكاس لهذه المكبوتات بخاصة من الفنانين الذين يملكون القدرة على إظهار هذه الرواسب الموروثة من وجهة نظرهم كمظاهر رمزية يعبرون عنها دون وعي منهم بوصفهم أداة تحت ضغط قوة اللاشعور الجمعي[16]. ومن ثم فإن الأعمال الفنية ذات المنشأ العظيم تنتج من مصدر ميتولوجي يأخذ مجراه في طابع البناء المنتظم. ولعل الشاعر أكثر الناس حرصا على الحفاظ على هذا التوازن، كون الإبداع انعكاسا طبيعيا لمكبوتات الكون، وهذا ما أطلق عليه علوي الهاشمي بالتناسب حين اعتبر "أن الإنسان العربي مجبول على حب النظام وتحقيق التوازن والتناسب في مجمل حياته الخاصة والعامة... وأن المقصود بالنظام والتناسب ليس وضعا جامدا أو إطارا ضيقا محدودا، بل يعني حيوية مطلقة وحركة لا متناهية قائمة على الانسجام والانتظام واستخلاص العام في الخاص، والحركة في السكون، والمتحرك في القار، والدائرة المتسعة في المركز المكثف، والمعنى في المبنى، وحركة الذات في بنية المحيط، والقافية في الوزن، والعاطفة في العقل، والتخييل في التركيب... وهكذا على أن يتم كل ذلك في إطار من التقاطع الثنائي؛ أي الثنائية الإشكالية التي نرتكز على قانونها"[17].

وليس الانتظام الثنائي الذي نتزعمه في إسقاطه على مجريات النص الإبداعي في بداية نشأته هو ذلك التناسق المحكم بوعي من المبدع، أو الإنسان أيا كانت مواهبه، ولا هو الانتظام الذي أخضعه المبدع في نشاطه قصدا، يكون قد استمده من تجريديات هندسية - تحت أي شكل من الأشكال - إنما نقصد بذلك أن كل شيء في الإبداع يميل إلى العفوية الكشفية حتى على مستوى الموضوع

عبر مراحل الحركة الإبداعية في الثقافة العربية على نحو ما نجده في هذا النص، على سبيل المثال لا الحصر، بحيث يمكن أن نطبق ظاهرة الثنائية على أي نص من النصوص القديمة، يقول تميم بن مقبل في مقطع له متحدثا عن الدهر والموت:

وما الدهر إلا تارتان، فمنهما أموت، وأخرى أبتغي العيش أكدح

وكلتاهما قد خط لي في صحيفتي فللعيش أشهى لي، وللموت أروح

إذا مت فانعيني بما أنا أهله وذمي الحياة، كل عيش مترح

ولعل أهم سمة مميزة هي سمة التصورات الثنائية على حد تعبير كمال أبو ديب من حيث "إن الكينونة الإنسانية في رؤيا الشاعر كينونة في سياق من التوتر الممزق الذي ينشد (إلى) قطبين يستقطبان الحس والانفعال والإدراك، وهما لذلك، يستقطبان اللغة نفسها. ويتقاطع هذان القطبان في نقاط مركزية تعمق مأساوية الرؤيا وشموليتها، هكذا تنمي القصيدة تصورا للزمن، يشقه إلى لحظتين، فالدهر تارتان أي أن الرؤيا تقسم الواحد إلى اثنين، وبعد هذا الانقسام تطغى صورة الازدواج على حركة القصيدة وتشكل بنية موازية لبنيتها الدلالية... ومن المدهش أن الشاعر لا ينمي رؤياه في إطار الثنائية الضدية المطلقة: الحياة/الموت معتبرا الدهر ذا وجهين أحدهما السعادة والآخر الشقاء، بل في إطار ثنائية مأساوية كلا وجهيها شقاء وموت"(18). ولعل المتتبع لهذا المقطع يجد هذه الثنائية موزعة على ثنائيات عديدة كلها تصب في إطار رؤيا الكينونة الإنسانية.

والشعر في ذلك شأنه شأن بقية الفنون الأخرى التي تعتمد الصورة التجريدية مظهرا لها، وليس بالضرورة أن يكون ذا معنى دلالي فقط، وإنما صفات الجمال فيه قائمة على عدة عناصر، منها الشكل، والإيقاع، والدلالة، والقافية... في مركب جمالي لاستجابة وجدانية.

وليس غريبا من هذا الإنسان أن يكون عارفا بحقيقة الكون بصفائه العقلي مما كون اتحادا بينهما حيث توافق الإنسان في بدائيته مع مبادئ الكون فتمثلت لديه كل الأشياء في زوج ثنائي، وهي الثنائيات التي تشكل وجود الإنسان في هذا

الكون، وتخلق منه توازنا منسجما في ضوء استجابته الإرادية أو القسرية إلى طبيعة الخلق، سواء في تعامله مع: الفعل ورد الفعل / السالب والموجب / القدر والحرية / الحياة والموت / وكأن واقع الإنسان في إدراكه الأشياء من حوله يعكس صورة الوجود المجازي - العرضي - في هذه الحياة، في مقابل الوجود الحقيقي الذي هو في عالم الملكوت.

إن حكمة العقل تسعى - دوما - إلى تفعيل ثنائية (الفكر والموضوع) رغبة في الوصول إلى الحقيقة بأهم وسيلة وهي العقل المجرب أمام مختبر الطبيعة، وقد يكون الجاحظ - بحسب قول علوي الهاشمي - أول من التفت إلى هذا القانون في الثقافة العربية باعتباره قانون الحياة الجوهري حين قال: "أن العالم بما فيه من الأجسام على ثلاثة أنحاء متفق، ومختلف، ومتضاد" ثم يرد الجاحظ هذه الحدود، أو المستويات الثلاث التي تجسد حيوية القانون إلى الأصل الثنائي الإشكالي، محورا إياه حول الحركة والسكون، وذلك حين يستطرد قائلا عن "تلك الأنحاء الثلاثة، وكلها في جملة القول جماد ونام، وكأن حقيقة القول في الأجسام من هذه القسمة أن يقال: نام وغير نام"[19]. ومن ثم لا فكاك من أن يفكر - الإنسان القديم - في قسمة الكون القائمة على نحو، هذه الثنائيات: الذكر والأنثى / المادة والروح / البرودة والحرارة / النور والظلام / الخير والشر / الفكر والموضوع / الأعلى والأدنى. وبقدر عال من التفكير كما عند العلماء والفنانين ورجال الدين نجد على سبيل المثال ثنائية: توقيف وتوفيق / محكم ومتشابه / ظاهر القرآن وتأويل القرآن / حقيقة ومجاز / المواضعة اللغوية والمقاصد اللغوية / الإدراك وإدراك الإدراك / اللفظ والمعنى / الحقيقة المطابقة والتصوف الحلولي.

هذا قليل من كثير من المفاهيم والنظريات التي جاءت مطابقة للبحث في معنى الكشف عن حقيقة تماثلها بهذا الشكل كونها سؤالا عن علم المعلوم، وتمثل غياب الخفي من خلال هذه العناصر الثنائية المتوافرة في كل المخلوقات، سواء ما كان منها من الكائنات الحية أم من الجماد، إلى غير ذلك من الموضوعات والظواهر بدءا من الذرة بوصفها كائنا قائما على ثنائية التوازن بين السالب

والموجب. أضف إلى ذلك أن في عالم الناسوت - بحسب تعبيرات الفلاسفة - لا وجود لشيء إلا بنقيضه وفق قانون الطبيعة التي تتبلور موجوداتها تبعا لدلالات النواميس الكونية الكامنة في إبداعاته، والتي تعكس الاحتمالات اللامتناهية لمطلق مفردات الكونية.

وكل من يرغب في معرفة حقيقة المطلق المتضمنة في اللانهاية فإن لا نهائية التأويل سبيل إلى مكامن النص، نتيجة من بلورة هذا النص بوصفه موضوعا تواصليا ونسقا دلاليا يبين من زوايا مختلفة. ولكن كيف حول المبدع أو المثقف العربي هذه الرؤية إلى نظر؟ وهل راهن على تفاعله مع الكون، وتوازن شعوره معه؟ أم أن اللاوعي الجمعي، بوصفه تعبيرا عن المعنى الباطن هو الدافع للعملية الإبداعية، والنظرة الفكرية؟

1 - المرآة والعلامية:

إن التحايل على الفكر يقودنا إلى التساؤل عن: كيف طرحت الظواهر المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية؟ ومن أي منبع كانت تستمد مفاهيمها؟ وهل كانت هناك إشكالات معرفية؟ وما دور العقل في ألوان القضايا المطروحة؟ وهل كانت النتائج المتوصل إليها من طريق القياس العقلي أو من قبيل الحدس الغيبي المتسلل من اللاوعي الجمعي؟

وإذا أدرك الإنسان أن اللانهاية الصغرى التي تعكس وجوده بوصفه جزءا من اللانهاية الكبرى الماثلة في الكون، أدرك أنه جزء فاعل في هذا العالم الكوني، وفي اتصال بعضهما ببعض ضمن ترابط كوني متماسك يحدد أعلاها مستوى أدناها، ويعرف أدناها قيمة أعلاها، يجمعهما تآلف الروح بالجسد، وهذا يعني أن كل ما هو إبداعي في طبيعته هو بالضرورة كوني في جوهره "فالقوانين الطبيعية هي قوانين كونية سعى الإنسان جاهدا إلى معرفة رموزها وتبنى قواعدها لتكون عونا له على معرفة نفسه وسر وجوده، والقوانين الإنسانية هي قوانين طبيعية وكونية تدعو الإنسان إلى تطبيقها لكي يتحد مع الوجود الكلي"[(20)] وما الظواهر المتناثرة في وجه العالم إلا عبارة عن تناسق محكم من ثنائية ضدية ضمن

صور تضادية في الظاهر، في حين هي في الجوهر تمثل وحدة داخلية، يكون من الصعب علينا تتبع مدركاتها إلا من خلال آلية اللاوعي الجمعي بوصفه تعبيرا عن باطن النفس وقابليتها للانفتاح، ومتى ما وجدت الرغبة في استخراجها استطعنا أن نصل - نسبيا - إلى كشف خلايا نائمة متسللة من موروث التفكير الموجود في عمق كل إنسان.

ولقد تطرقنا في كتابنا الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي إلى أن كل مبدع هو "سياق إبداع" يمكن تحليل شخصيته انطلاقا من الأثر الذي أبدعه، من حيث كونه يمثل مضامين رمزية ضاربة في القدم، ورثناها من الحياة الأولى للإنسان المتكونة من غرائز بدائية، ترسبت في الذهنية جيلا بعد جيل، والتي تشكل عناصر نفسية أطلق عليها يونج بـ"النماذج الأولى الأصيلة"، بوصفها طرقا طبيعية للتفكير البدائي[21] وسواء أصحت هذه المقولة - بعد أن تجاوزتها المعرفة الحديثة - أم جانبها الصواب فإن حقيقة المعرفة وفق الأسئلة السابقة تبقى تشكل النواة الجوهرية للكشف عن: "كيف؟"، أي كيف نطمئن على صحة مصدر النتيجة التي وصلت إليها؟ وهل احتفظت هذه النتائج - على مر الأزمنة - بمواقفها؟

إن السمة الدلالية للتحول المعرفي من عصر إلى آخر هي ترجمة لتبدل مواقع الوجود من حالة إلى حالة أخرى، لا تتكرر صفات الواحدة في الأخرى، بل كل واحدة تستقل بماهيتها، وتكون سببا في خلق الثانية وفق التحولات الطارئة على الصورة الأولى بفعل وساطة معينة، حتى تصبح معدة للتحول إلى صورة أخرى ليست ثابتة على وجه اليقين.

ولعل هذا هو جوهر التفاعل الإنساني بالعلاقة العلية الرابطة بين الشيء وأعراضه، فالقرآن الذي شغل الناس بإعجازه تكمن خاصيته في اللاتناهي بـ"الفعل" على اعتبار أن مورد استعمال اللاتناهي بـ"القوة" هو إدراك الوجود المطلق في علاقته بالوجود السابق الرابط للوجود اللاحق إلى غير نهاية، في سبيل معرفة القوة بـ"الفعل" عند ذات الحق في إرادته جل شأنه لمعرفة تبليغ قوة تأثير دلالات الإعجاز القرآني بعد أن "علمه البيان"[22]. وما كان ذلك ليكون لو لم

يعلم الله جل شأنه في الإنسان إمكانية سيرورة الفكر البشري للوقوف على سبب الإعجاز من خليفة الله في الأرض "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة"(23) الثابتة بقوة، لفعل باستمرار إرادة الله.

لقد أخذ استثمار النص الشرعي من قدمائنا دهرا طال حتى القرن السابع في تقديرنا، ولم يشذ المتأخرون في تفكيرهم عن تفكير من سبقهم من الشعراء والكتّاب والفقهاء والمفسرين والمتكلمين والفلاسفة الذين انصب اهتمامهم بالزوج الاثني: محكم، متشابه / لفظ، معنى / حقيقة مجاز. وما دخل - في سياق ذلك - تحت سقف هذا الزوج من فروع أظهرت النسق الثقافي في حدود معينة، وعندما أرادوا أن يتجاوزوا ذلك بعد القرن السابع اصطدموا بعقبتين أخرتا الخوض في علاقة اللغة بالفكر وهما:

1 - التطور الهائل الذي مثل في ثقافة الآخر، هذا الآخر الذي اعتنق نظريات عدة أغلبها مستمد من منهج اليقين بغرض الوصول إلى الحقائق في معارفها الفكرية، وقد كان ذلك - بخاصة - في أوائل عصر النهضة الغربية.

2 - مواجهة عصر الانحطاط قبيل سيطرة العثمانيين على البلاد العربية عام 923هـ، بعد سقوط ما تبقى من عصر الدولة العباسية التي وصلت إلى مرحلة الشيخوخة والتي تم فيها قطع الصلة حتى مع معرفة "الذات" الأولى، تأسيسا وتطورا.

ولعل هذه الصورة مشابهة، من حيث المبدأ الشكلي، بحياة العرب قبل الإسلام الذين تأخرت عندهم فكرة البحث في مسائل فلسفية، وإذا كنا قد اعتبرنا - كما بينا سلفا - أن الحكمة كانت الممهد للفلسفة، فلأن انشغال العرب بالقرآن حال دون ذلك. والأمر سيان مع الثقافة العربية في المرحلة الموالية عندما استنفدت طاقتها، وحينما بدأ التفكير يميل عن الاهتمام بنظام الخطاب على حساب نظام العقل، الأمر الذي نتج منه الانشغال والاهتمام بتجنب التنافر بين الكلمات على حساب الاهتمام بتجنب التناقض بين الأفكار.

إن التناقض على صعيد الفكر لا ينظر إليه في هذه الحالة من حيث هو

تناقض "بل بوصفه طريقة من طرق" صياغات المعاني. ومن هنا كانت المحسنات البديعية بمختلف أنواعها، وهي محسنات تقوم بمهمة إبستمولوجية هي تعويض الفراغ وإخفاء التناقض على صعيد المعنى. إن النغمة الموسيقية المرافقة للخطاب المسجوع توجه السامع إلى نظام الكلمات وتصرفه - من ثم - عن نظام الأفكار على نحو يجعله في حالة إغفاء عقلي تسمح لـ"المعنى" - إذا كان ثمة معنى - بالانسياب إلى لا وعيه بدون رقابة عقلية بلا نقاش[24].

أضف إلى ذلك أن إغلاق باب الاجتهاد يعد تعطيلا للآلية الفكرية في مقاصدها التي تسعى إلى ربط النص بالعوالم الممكنة في مثلها العليا، وما كان ذلك ليحدث لو كان هناك اهتمام بربط اللغة بالفكر في تداولها اللساني المتواصل، ولأنه لا يعقل أن نحجم اللغة في قوالب جاهزة تحد من كل ما يجد في مسارها الحضاري. ولعل مرد ذلك كله إلى اهتمام القدامى - أكثر - بالتعليل لكل ما هو آت، وقياس الغائب على الشاهد[25]، أو قياس التمثيل كما عند علماء الأصول[26].

ولقد كان لهذا الاهتمام بأصالة نظام الخطاب على حساب نظام العقل مستمدا من تباين التشكيل في مراتب الحقيقة ظاهريا وتباين الموجودات في ظهورها العياني باعتبار دلالتها على ذات الحق وصفاته الكمالية؛ الأمر الذي كان له الأثر الكبير في مجرى تفكيرهم من دون وعي وهو ما يوضحه التداخل بين آراء كل من الفقهاء والمتكلمين واللغويين والفلاسفة حول ظاهرة ثنائية التفكير مثل ثنائية اللفظ والمعنى التي كانت حاضرة حضورا إشكاليا، ظاهريا وباطنيا، في الثقافة العربية الإسلامية.

إن بناء حضارة على النحو الذي كانت به الحضارة العربية الإسلامية في تناظرها للأشياء لم يكن له اعتبار لولا اعتقاد قدمائنا الراسخ بتكريس قوة الإيمان بإرادة الكشف التي تعطي الوجود معناه، فتحول كل انتصار في فتوحاتهم واكتشافاتهم - بما في ذلك المعرفة - إلى انتصار بثواب من الخالق، مكافأة لهم لإنجازهم الإنساني العظيم، وإيمانا منهم بأن رسالتهم في خلق هذه الحضارة كانت

مستمدة من التوحيد. ولو كان ذلك متضمنا الاهتمام بـ"الموضوع الفلسفي" لخلق توازنا ما كان لهذه الحضارة أن تسقط - السقوط القسري - وتقطع جذور إمكانية الاستمرار على عكس ما كانت عليه الحضارات: اليونانية، والهندية، والصينية، وغيرها من الحضارات العريقة التي أبقت على قدر من التواصل الحضاري ما يسمح به البقاء للاستئناف من حيث انتهى الأولون. ولعل هذا ما يدعم فكرة غياب "الموضوع الفلسفي" في تراثنا الذي كان يستوجب منه استجلاء قدرات تلك الحضارة، واستخلاص تجارب الحضارات الأخرى للحفاظ على الاستمرارية، على الرغم من محاولات ابن رشد التي باءت بالفشل من مؤسسة "تهافت الفلاسفة" وما سبقها من أفكار عطلت المنظومة الفكرية؛ الأمر الذي انعكس سلبا على مستقبل الفكر الفلسفي، وما نزال ندفع ثمن تراجع هذا الفكر إلى يومنا هذا.

والممكن - دوما - بحاجة إلى تجديد في كل آن وزمان، ويتشكل بشكل ما يحاذيه من الخلق والابتكار، من الذات وليس من الآخر على النحو الذي بنى أسلافنا حضارتهم الماجدة، وعندما دخل الآخر - قسريا - لزم خروج هذا البناء والتشييد عن جادة الصواب لاستمداد حضارتنا بما دخلها من غيرها، فتحولت الحضارة العربية الإسلامية من صورتها بذاتها إلى صورة من دون ذاتها، وعلى هذا النحو يكون الخفاء والظهور في كل شيء.

2 - حياة الدلالة:

كل حياة تتجاذبها صفتا الصيرورة، مما كان، والسيرورة، مما يكون، وفق نظام أسرار الكون، ويجعلها قابلة لكل ما هو جديد بتجديد نفسها على الدوام. ولعل موقع الإنسان متحركا بين عرشي الصيرورة والسيرورة، بين التطور والتطوير، للقيام بدور ما، سلبا أو إيجابا، وفي هذا استجابة لقوى الطبيعة في توازنها الإرادي وغير الإرادي، سواء وفق قانون العلة والمعلول، أم وفق قانون الوعي واللاوعي. ومن هنا جاء البناء الذهني للواعية العربية على سبيل الامتثال لقوى الطبيعة في مظاهرها الكونية، فتفاعل معها المبدع بوجه عام، ضمن سياق

هذه السنن الكونية، وبدافع إفرازات المعنى الباطن، وذلك لانعكاس التناظر الموجود في تعددية الأنماط والأشكال، والظواهر الطبيعية، والفكرية، والسلوكية. وهذا ما تؤكده الدراسات المعرفية من أن فصل الإنسان عن محيط الطبيعة محال، على اعتبار أن الإنسان على مر الأزمنة، وسيظل، صورة نموذجية للبيئة.

والحاصل أن استجابة الإنسان إلى النسق الطبيعي، للبيئة في محيطها الكوني، هو انعكاس للانفتاح على التجديد، وما دام الأمر كذلك فالنتائج غير نهائية، وعدم نهائيتها يعني الاستمرار في الكشف، والكشف أسمى عناصر البحث المنفتح على التجديد، وفي اعتقادي لن يكون ذلك كذلك إلا بما تستوجبه الذات لنفسها، وبإرادتها، وانكبابها على تطوير قدراتها على النحو الذي أثبته قدماؤنا بعد تحولهم من مرحلة تاريخية إلى أخرى، فأنتجوا حضارة قبل أن يدخلها الزيف.

ولقد نظر دارسونا ونقادنا القدامى إلى الآلية الإبداعية بما هو حاصل في المرجعية الثقافية في الصورة المتجلية، وبما هو ناتج من اللاوعي في الصورة الخفية، والإنسان العربي القديم في هذه الحال موزع ذهنيا بين صورتي الخفاء والتجلي، وبين واقع حال مشترك الوجود اللفظي المقنن، وسمت النظام الفكري الموروث، من كلام موزون مقفى في المنظور العقلي، وبين الوجود العياني المتكرر معه يوميا وما يفرضه نظام الطبيعة الكونية، لذلك ركز قدماؤنا كل اهتمامهم حول موضوع الدلالة والاستدلال لتوضيح فكرة المجاز، الأمر الذي شجع القدامى على تناول هذه الفكرة بعمق، ولعل هذا سبب تأليف أبي عبيدة "مجاز القرآن" من حيث إنه سعى إلى شرح النص القرآني باستدعاء الأنحاء التي انتحاها العرب في للتأكيد على أن القرآن إنما جرى على سمتهم، وللبرهنة على أن أصل منشأ النسق الثقافي العربي مجاز. وهذا مشهد آخر للتفاعل مع الثنائية في التعبير عند تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز الذي استنكره ابن تيمية فيما بعد.

لقد كان لقناعة قدمائنا الفكرية، ومنطلقاتهم المذهبية، دور كبير في شحذ قريحتهم بدافع الحاجة إلى محاولة تعزيز موقفهم والانتصار على خصومهم ومخالفيهم من هذا المذهب أو ذاك، خدمة لتوصيل ما يتناسب وطبيعة تصور كل مذهب،

لفهم الشرع، ووحدة النص الإلهي في جميع مراميه، بما في ذلك النسق الدلالي.

لقد كرست البلاغة العربية جهدها لفهم النص القرآني، مما أدى إلى التسليم بإعجازه، بوصفه لامتناهيا بفعل مشيئته في كل زمان ومكان. لذا، كان حرص العرب على دراسة البلاغة في غاية الأهمية بغرض إمكانية توفير الإقناع، وبوصفها الأداة الإفهامية لمحاربة أهل البدعة والباطل في فهم النص الشرعي، واستخراج الاستنباطات السريعة الحكم، وفي هذا جاء قول أبي هلال العسكري: "إن أحق العلوم بالتعلم وأولاها بالتحفظ بعد معرفة الله - جل ثناؤه - علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة، الذي به يعرف إعجاز كتاب الله تعالى، الناطق بالحق، الهادي إلى سبيل الرشد، والمدلول به على صدق الرسالة، وصحة النبوة"(27).

ولعل الاهتمام بالبلاغة لم يكن له الدور الفعال إلا عندما تبلورت إشكالاتها على مستوى تحديد الخطاب البياني، فانقسم المهتمون بذلك إلى فريقين: أحدهما عني بتفاصيل الخطاب وتفسيره، أما الثاني فاهتم بكيفية إنتاج الخطاب المبين، وكان أبرزهم المعتزلة الذين كان لهم فضل السبق في بلورة معالم المصطلح البلاغي بوصفه سياقا إجرائيا لصحة مزاعمهم التي كانت تتعارض مع صحة مزاعم خصومهم؛ الأمر الذي مكن كل فريق من ضبط استدلالاته تحت سقف البلاغة بكل تفاصيلها من ضوابط وأنواع.

إن كثرة التيارات والمذاهب، على أساس ما تحتويه من تعصب، وانغماس بعضها في حمأة الكذب والتزوير كانت تشجع على تفسير القرآن بما تراه يتلاءم مع أغراضها وتأييد مذهبها بتأويلات تعسفية، وقد ترك ذلك أثرا سيئا، جر على الأمة كثيرا من البلاء(28).

وهل كان باستطاعة البلاغيين - مثلا - أن ينظروا إلى المسائل الشرعية بمعزل عن النسق الثقافي الإسلامي آنذاك؟ وهل كان باستطاعتهم أن يتجنبوا ما كان يدور من جدل بين المتكلمين فيما بينهم، وبين المتكلمين والفلاسفة، وبين هؤلاء واللغويين؟ لا أحد يشك في أن لهذه الثقافة السائدة المصبوغة بالجدل الفكري الدور الأساس في تعزيز مكانة المعارف والعلوم، والمقاصد الشرعية

بالتيارات الفكرية، وخير مثال على ذلك تأثر علماء اللغة بالعلل والقياس، وتأثر علماء الأصول بالمنطق الأرسطي - بخاصة مع إمام الحرمين الجويني وتلميذه الغزالي - رغبة في الوصول إلى اليقين والمصداقية.

ومن هنا، جاء مصدر التطرق إلى كل ما هو زوج، والذي انعكس بشكل أدق، في صورة اللفظ والمعنى، ثم أعقبتها نظرية معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني والتي كانت في أساس مبدئها اللاتناهي بالقوة، في مدركات الإنسان، لمسايرة اللاتناهي بالفعل، في مشيئة الرحمان، وإلا حجبت عن هذا الزوج صورة إدراك معاني إعجاز القرآن الماثلة بالفعل في العبارة الدالة في الإبداع، والشعر منه على وجه الخصوص، بوصفه أسمى تعبير الثقافة العربية الإسلامية، حيث تكون "درجة المعنى الحقيقي (المعنى الأول) بالفعل ودرجة المعنى الذي لهذا المعنى الحاصل بالفعل (المعنى الثاني) إما بطريق الاستعارة والتمثيل، وأما بطريق الكناية لا تكونان إلا متناهيتين عندما يكون القول ليس شعرا: أما معنى المعنى الممكن بالكناية أو بالاستعارة والتمثيل فهما مما لا نهاية له بالقوة في الشعر، ومما لا نهاية له بالفعل في القرآن. فالكناية التي تستند إلى علاقة التبعية بين المعاني لامتناهية بالقوة لكون سلسلة الموجودات كلها مترابطة، فينعكس ترابطها بين أسمائها والمجاز بفرعيه (الاستعارة والتمثيل) لامتناه بالقوة، لكون كل موجود من جماعة الموجودات له مع جميعها وجه شبه، وهو ما ينعكس كذلك بين أسمائها"[29].

إن دراسة اللفظ والمعنى بهذا المنظور لا يعكس منهجا معينا اتبعه القدامى بفعل الإرادة في تعاطي شئونهم، وإنما بفعل آلية خفية في ذهن المجتمع، جسدت فعل الفكر من اللاتناهي بالقوة المستمد من اللاتناهي بالفعل في صفات ذاته تعالى في علاقة تفاعلية بين إرادة القوة وفعل الإيمان في صفات ذات الله الفعلية[30]، وهي علاقة متفاعلة، ذات طابع عقدي، ومرجعي، وذهني. تعاضدت، كلها، لتستدعي اللغة في نظامها التعبيري إلى تصور ثنائي يعكس التصور الدلالي الذي يحمل في مضامينه الخفية بين التوحيد والموحد الذي من شأنه أن يرجع كل شيء إلى حقيقة ذات الجلال. ومن هنا كانت "الحقيقة فقه

السنة" الكونية كما يرى الغزالي لما تقوم به النفس البشرية من دور في سبيل الوصول إلى المعرفة الكاملة، والتي تليق بالإنسان بحكم خلقه على الصورة الإلهية، وليس هذا فحسب، وإنما الكمال الحقيقي في حصول المعرفة بحسب رأي الأمير عبد القادر الجزائري (أحد المتصوفة المتأخرين) هو الذي يتحقق باجتماع العقل والروح معا، لأن العقل على ما يقول إذا امتزج بالروح امتزاجا معنويا ظهرت العلوم حينئذ في النفس[31].

لقد سن قدماؤنا تفسير الشرع بما تقره الضوابط اللغوية والمعاني البيانية، أو بما تفصح عنه دلالة التأويل من دون أن "يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[32]، لما في ذلك من أثر بليغ بين دلالة المعاني وروح الشرع، وهذا باعتراف القدماء، والمفسرين منهم على وجه الخصوص كما رآه الزمخشري الذي قال في حق المفسرين: "لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما: علم المعاني، وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة وبعثت على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله[33]. ومن هذا المنظور كانت البلاغة عنصرا فاعلا في استقراء الحقائق من الشريعة بوجه عام واستكناه ما خفي من النص المقدس وتوضيح إعجازه.

وإذا كانت خصوصية فهم النص مطلبا شرعيا في طلب الحقيقة بالأدلة العقلية والنقلية فإن هذا الفهم قد تشعب بتشعب الشيع والملل، حتى صار المجتمع العربي الإسلامي، آنذاك، ذا مرجعية مشدودة بالنعرات الخلافية، كما صار محكوما بأفق المفاهيم الافتراضية المتعددة لدى الفقهاء والعلماء، فتعزز الجدل الكلامي... على أساس الاعتراضات، كل يتخذ سلمه لإثبات رأيه من النص فيما يتصوره، ومن الصعب أن نتوهم التلازم بين رأيين، فماذا لو كانت مجموعة آراء؟![34]

ولقد جاءت وظيفة اللغة، المتعارف عليها بالمواضعة، بغرض وضع اللفظ للوجود الخارجي المتفق عليه، لذلك قال الرازي: "كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم كان وضع اللفظ بإزائه أولى"(35)، وليس القصد من اللفظ والمعنى في تقديرنا التأويلي إلا تلك الصورة التي تعكس عالمين متناظرين هما عالم التجلي في صورة اللفظ، وعالم الخفاء في صورة المعنى، لأن دلالة المعنى في تأويلها يقتضي كل شيء فيه خاص بالمعنى الخفي من ظاهر الكلام الذي يعكس ظاهر الوجود، والذي هو بحاجة إلى دلالة من خارج ذات اللفظ، تستحضر بالتداعي عن طريق الحدس، أضف إلى ذلك أن كل لفظة لها مفهوم وهو ما يتصوره الذهن بالإدراك الاستدلالي في محموله الخفي من دلالات ذلك اللفظ، وله مصداق هو ما يستعمل في التداول بالمواضعة من سياق ذلك اللفظ المتفق عليه على حد تعبير ابن تيمية الذي اعتبر "أن للشيء وجودا في الأعيان، ووجودا في الأذهان"(36).

ولعل معترضا يذهب إلى أن ثنائية بهذا التصور هي - في ظاهرها - ألصق بالسياق الفني، وذات مدلول لغوي فكري، في حين هي أعمق من ذلك، فهي - في نظرنا - تنتمي إلى المرجعية الدينية في العلاقة بين الفرد ومفردات الكون، عاكسة بذلك صورة التوحيد بين الإنسان وربه في علاقة تواصل داخلية، وكلتا الحالتين تمثلان صورة التوحد، فالأولى توحد مع ظاهر الفكرة، الحاضر، والثانية توحد مع الخفي، المطلق في مركز عالم ذات الحق. ومن هذا التوحد تتشكل بنية العالم العلوي والعالم السفلي التي تعكس معاينة الصورة الفنية، كما في تقسيم البيت من الشعر إلى شطرين متوازيين، وكما في الصورة التشبيهية، والاستعارية، والمجازية، والتقابلية، والضدية، وصورة التكرار وما شابه ذلك بما يعكس تقسيما أفقيا يقابله التقسيم العمودي الذي يعكس الصورة الخفية - من دون وعي المبدع أو الدارس - في البحث عن عالمه الآخر الذي يرغب في التوحد معه، لتتكون بذلك صورة واحدة: الأنا/الآخر في علاقة تضمينية.

وهكذا تتجسد ثنائية الرؤيا في التصور اللغوي مع ثنائية الرؤيا في التصور

الكوني في تجسيد سياق النص ومرجعيته الفكرية لخلق توازن بين الفكر والحس، والذي يمثل هنا سمو الحس العقدي.

والإنسان بهذا المنظور، بحسب رؤيتنا، موزع بين وجوده وخلوده، أو بين عالم الدنيا وعالم الآخرة، أو بين ما هو يقين وما هو في حكم الظن الذي ينتج منه الوجود الخارجي، وذلك من خلال تعامل الإنسان مع مجريات الحياة اليومية المعبر عنها بالتداول اللغوي الذي تعكسه مواضعة الألفاظ في جميع التعاملات التداولية، المصلحية، على عكس ما يقتضيه اليقين في التعامل مع الشرع. ولا سبيل للوصول إلى الحقيقة إلا عبر الكشف عن معاني الدلالات الخفية في هذه اللغة؛ لمعرفة الشرع وكنه مقصده، فكان لا بد أن تعكس هذه الدلالات التوحد مع دلالات مقاصد الشرع التي مصدرها الخفاء بغرض التجلي حتى تعم الفائدة الخفية بالاستدلال والتأويل، وهذا ما مرت به الأمة العربية الإسلامية في بداية مهدها رغبة في البحث عن الرؤية السليمة التي جاءت بها الرسالة السماوية بوصفها مصدرا للانبعاث، وذلك من منظور التأمل في مقاصد الشريعة، بعد أن كانت مسبوقة بالشك الذي نتج منه إزالة الشبهة بسبب التأمل بحسب منظور الرازي، من أن "المكلف يحتاج إلى يقين يميز الحق من الباطل، ليعتقد الحق، ويميز الخير من الشر ليفعل الخير"(37).

والثنائية التي نقصدها في النسق الثقافي العربي القديم هي انتقال التصور بالبديهة والفطرة عبر الصور المستحضرة ذهنيا بقرينة دالة من البحث في مسألة الإعجاز، ومن خلال التأمل والتفكير، في مقابل التصديقات الظاهرة في العلم الجلي الذي يعكس الاطمئنان النفسي لدى المرء بتوحده مع ذات الله؛ الأمر الذي يجعل من الإنسان أن يكون متعلقا بالجانب الروحي أكثر من ارتباطه بالجانب المادي الذي تجليه الصورة الظاهرة للوجود بالنظر الحدسي والتأمل الفكري بين ما هو ظاهر وما هو خفي.

ألا يمكن أن تكون هذه الصورة معبرة عن علاقة الشيء بالتفكير فيه، أو علاقة الذات بالوجود في المنظور الكوني الذي يعكس الذات الإلهية، ومن ثم

تكون المعادلة هي علاقة ذات الخلق في ذات الحق - كما عبر عن ذلك الصوفية - في توحد روحي سواء أكان ذلك بالتدبر والتفكر، أو بالبديهة والفطرة، أو بالحس الشعوري، أو بالحدس. وهذا تصور ضمني يعكس حال الفكر في علاقته بعالم الوجود في كل ما يتصل بفعل اللغة مع نقل التصور الذهني اللاإرادي منه على وجه الخصوص بإحاطة الشيء بالانعكاس، كانعكاس المرآة إذا أحاط بها الشيء المنعكس فيها، وهو ما عبر عنه الرازي في أثناء حديثه عن إحاطة الشيء بالعقل في قوله: "فإن العقل إنما يعرف الشيء إذا أحاط به... بتقليب حدقة العقل إلى الجوانب طلبا لذلك الانكشاف والجلاء"[38].

إن تعيين الأشياء في دلالاتها بما تسلل إلى ذهن الناس من الموروث الجمعي بالفطرة، أو بما تواضع عليه الناس من لغة دالة تتضمن محمولات فكرية لمعارفهم التاريخية، والآنية، والافتراضية، هي نتاج لسيرورة دلالة الألفاظ المعقودة بدلالة المعاني والتي تعد في اصطلاحات اللغويين وضعا، وما دام الأمر كذلك فمن شأن هذا الوضع أن يتغير ويتبدل في قوالب دلالية جديدة يتكون منها فكر جديد ضمن سياق "بنية مبنى وبنية معنى" ووفق الحقول الدلالية المستجدة، أي بتجاوز البديهيات المتعارف عليها إلى العبارات والسياقات المتنامية مع وقائع الأحداث، من حيث إن "استعمال العبارة (ضمن نسقها الثقافي وسياقها التداولي) على وجه يفيد ويصلح، لا يكون إلا بعد العلم بما وضعت له"[39] ومن شأن ذلك أن يسهم في تناول الحقول الدلالية التي تبعث التجديد في البناء المعرفي لأي تصور فكري أو إبداعي رغبة في الاستجابة إلى طواعية التحديث المستمر المرتبط بتطوير المجتمعات، والمطابق لظاهرة الفعل ورد الفعل؛ أي بالتجربة والاستقراء لتحليل الفرضيات لمختلف التصورات في دلالاتها.

فإذا كانت الحضارة العربية الإسلامية قد أذابت معظم الأمم وصهرتها لما في هذه الحضارة من روح المعاني الإنسانية، ولما رسمته من معالم كونية جديدة، فإذا كان الأمر كذلك، فلأن قدماءنا صنعوا مجدا تاريخيا بإرادتهم وجاهدوا أنفسهم بنشر هذه الحضارة على مدى قرون، بنوع من التحدي حتى ملأوا الدنيا

وشغلوا العالم بفتوحاتهم الإنسانية.

وبالمقابل فإن هذه الحضارة لم تحول ذلك الإنجاز العظيم من فعل النهوض والإقلاع إلى فعل الفكر الفلسفي في منظومة السيرورة، أي التحول من التفكير بالاكتساب إلى التفكير بالإنتاج، والانتقال من استعارة المعرفة، بوصفها أساس كل بناء في منشئه، إلى ترسيخ هذا البناء بما يؤهله إلى التأمل في مجريات الكون لبلوغ الحقيقة، فلم يحظ من قبل المنظومة الفلسفية الإسلامية إلا بما هو حقيقة مطلقة، مستمدة من الحقيقة الناجزة الماثلة في التصور الديني - من دون الاستفادة من دعوته إلى التأمل والتفكر - في حين يصل الإنسان في تفكيره الفلسفي إلى الحقيقة النسبية بفعل إنتاجه التأملي المعرفي من خلال عرضه مشروعا للفكر الإنساني رغبة في إمكانية بناء صرح فكري يسهم بدوره في خدمة الإنسانية حتى يكون بذلك متوازيا في فكره مع مضمون الرسالة السماوية في بناء الحضارة الإنسانية.

وإذا كانت الفلسفة العربية الإسلامية قد كرست معظم جهدها في البحث عن معرفة الدين، وأخذت طابعا مشروعا للتأمل في حقيقة الإيمان فإنها عجزت عن خلق مشروع لتصور موضوع فلسفي يبحث في قلق الإنسان وسؤاله في هذا الكون، بالحوار الدائم والتساؤل المستمر، وإذا كان هناك من رؤية فلسفية فهي في مجال الظواهر المتعارف عليها أو كما قال الشهرستاني "وكان المنطق (في هذه الحقبة) بالنسبة إلى المعقولات على مثال النحو بالنسبة إلى الكلام والعروض إلى الشعر، فوجب على المنطقي أن يتكلم في الألفاظ أيضا من حيث تدل على المعاني"[40]. في حين كان على الفلسفة العربية الإسلامية أن تنهج الطابع العلمي الموازي لطابع مد الفتح الإسلامي في البناء والتشييد حتى تكون موضوعا متساوقا مع الفعل الحضاري لتصبح بذلك فلسفة تجريبية. وهكذا نجد العلاقة بين عالم التفكير - اللفظ والمعنى، أو في كل ما هو زوج على نحو ما مر بنا - والعالم الخارجي في تنام مستمر لتصل هذه العلاقة إلى حد التماهي والتطابق بين مستوى ما يفكر به، وما يفرض نفسه عليه في توحده مع العالم الخارجي، على اعتبار أن

وحدة العقل المعرفي في نظر قدمائنا قائمة فقط على الصلة بالواقع الخارجي مهما كان مصدره، وأن العلاقة الخارجية في نظرهم هي مرجعية ثابتة ومتبادلة بين الفكر والعالم الوجودي المعاش.

وبتطور الفكر العربي ضمن هذا النسق وقع تطور في هذه الثنائية لتحل محلها الصنعة الفكرية بحثا عن حقيقة الأشياء في مظهرها وزينتها، وكان ذلك نتيجة تعقيد الحياة التي أوصلت الإنسان العربي إلى القلق والضياع في عالم كثر فيه التصنع والتصنيع حتى تشاكلت الحياة ودخلت في المتناقضات، فأصبح الإنسان بعد مرحلة الصفاء الذهني التي قادته إلى التفكير بالثنائية، أصبح أكثر تعقيدا وأكثر ميلا إلى الصنعة الفكرية؛ الأمر الذي نتج منه التفكير في الظواهر والموضوعات التي غابت عن فكر المرحلة الثنائية على نحو ما نجده في المحسنات البديعية المتكلفة، والتصنع في النثر، أو كما نجده في معظم الموشحات.

إن لا نهائية التأويل في موضوع ثنائية التصور في جميع مظاهر الفكر بما في ذلك الفكر الصوفي - ولعله الأهم - هي رحلة عبر الكشف، وإمكانية الولوج إلى سر مكامن النص الحاضنة حقيقة الإنسان في وجوده الكوني، وإمكانية ظهور القوى الخفية في ثنايا تضاعيف الدلالات، ومن ثم فإننا "نستطيع أن نعطي النص عددا لانهائيا من المراكز ونحلله تبعا لطبيعة المركز الذي نختاره، وبإعطاء النص أكثر من مركز نوفر لعملية التلقي وللنص شرطا أساسيا من شروط الكتابة المبدعة هو لانهائية احتمالاتها، وتصبح العملية النقدية في جوهرها عملية اكتناه للعلاقات المتشابكة والتفاعلات التي تنشأ من اختيار مركز معين للنص"[41].

نحن من الذين يعتقدون أن هناك جاذبية طبيعية تحرك البنية الذهنية لمجتمع ما - وعبر جميع الأزمنة - ولا أحد يعرف سبب ذلك في حينه إلا بعد استتباب الأمر وفق معايير سنن التاريخ، ونعتقد أن فترة ما بعد "أربعين سنة" - وهو العمر الافتراضي الذي يعتمده المؤرخون لإظهار ما خفي من الحقائق - كافية لاستكشاف ملامح أي شيء في هذه الحقبة أو تلك.

إن السيرورة التي تعتبر نقض الصيرورة شرط حاصل من تغيرات سنن

الكون بالصورة الطبيعية التدريجية "إذ الأثر لا يتأبد لأنه أرسى معنى وحيدا" بل لأنه قابل للتغير بالضرورة الحتمية، والإبداع في هذه الحال "ليس إنشاء، وليس خبرا، بل هو خبر عن إنشاء دال عن إنشاء خبر مدلول"[42]، أي أن الشعر على وجه الخصوص والإبداع على العموم لا يحاكي الطبيعة، الواقع الحرفي، بل يحاكي كيفية إنتاج الطبيعة في تفاعلها مع سنن الوجود المستجدة، ولن يكون ذلك إلا بتناسق وحدتي السبب والمسبب، وأن كل ما هو موجود خاضع للتغير والتحول.

من هنا نجد أنفسنا مضطرين إلى العودة إلى المرحلة التاريخية نفسها التي أسهمت في إفراز أي مصطلح، أو ظاهرة فنية، كما هو الشأن بالنسبة إلى حركة الشعر الحديث، و"قصيدة التفعيلة" تحديدا. ولعل في العودة إلى هذه الحقبة بين الفينة والأخرى - ما يرشدنا إلى الكشف عن بعض الحقائق بما يوضح خصائص العصر الدالة على بلورة هذا المفهوم أو ذاك.

ومن هنا، أيضا، نكون مضطرين إلى العودة إلى مرحلة سنوات الأربعين من القرن العشرين، وهي مرحلة بين واقعها وقراءتها غبار أثارته سحب داكنة، ورؤيا داكمة، أفرزت جيلا لم يحقق شعور الانتصار على مر توالي الأزمنة، بخاصة أمام بعض محطات التاريخ المعاصر الرئيسة.

ومن هذا المنظور سوف نغامر بتقديم فرضية استنتاجيه من قصيدة التفعيلة، مفادها أن مبادرة نازك الملائكة لا تعد انتهاكا للمعرفة السلطوية فحسب، بل هي أيضا انتهاك للمجتمع السلطوي بغرض التحول من التوحد الثقافي، بتكريس الجانب الأحادي إلى أماكن هيمنة النزعة الفردانية، بحيث يكون الفرد أساس المجتمع، وهو ما عبرت عنه نازك بقولها: "يحب الشاعر الحديث أن يثبت فرديته باختطاط سبيل شعري معاصر يصب فيه شخصيته الحديثة التي تتميز من شخصية الشاعر القديم، إنه يرغب في أن يستغل ويبدع لنفسه شيئا يستوحيه من حاجات العصر... وهو في هذا أشبه بصبي يتحرق إلى أن يثبت استقلاله عن أبويه فيبدأ مقاومتهما"[43].

لذا، سادت لا عقلانية المنظومة الثقافية بعد أن كانت منضبطة الاتساق،

بما في ذلك نظرية المعرفة التي لم تترك في يوم ما مجالا للاختيار الفردي أن يبادر في تحديد مساره، على اعتبار أن لوك الصيغ المكرورة هو السائد، لكون المجتمع العربي - كان، وما يزال - في هذه الحقبة سلطويا بدءا من سلطة الوصاية إلى سلطة احترام النموذج، وفي ظل هذه السلطة غابت روح المبادرة.

وبقدر ما بقيت الثقافة العربية ضمن منظومة "نموذج النسق" السائد بقيت القصيدة العربية معلقة، تكرس الحقل المعرفي للغة، وفي هذه الحال اقتضت الحاجة إلى إمكانية التعاطي مع متغيرات الشأن (الوضع) الاجتماعي بعد التغيرات التي أفرزتها الحرب العالمية الثانية، هذا المجتمع الذي أصبح مضطربا، متسرعا في التكيف مع معايير حضارة القرن العشرين القائمة على دعائم: الاختصار / الاختزال / السرعة / القلق / الاختلاف / اللاتمحور / اللاتحديد / اللامبالاة / على جميع الأصعدة مما أدى إلى صعوبة تمثلها إلا ممن حاول التمكن من الانسجام والقدرة على تقبل الظاهرة من الجيل الجديد، وهؤلاء قلة حاولوا أن يجسدوا دواعي المؤثرات الثقافية ضمن ميادين اهتماماتها المتميزة بالتركيز على "مبدأ الذاتية".

وقد استبدلت "الذاتية" في نزعتها الفردانية - التي صاغتها نتائج الحرب العالمية الثانية - مبدأ العدمية بمبدأ القيم، والتحول من مقياس الحقيقة الناتجة من عقلانية الشيء إلى عالم الافتراض وتبني الاختلاف، ولعل أهم مظاهر هذا الاختلاف، تجسيدا، هو صوغ القالب الفني وفق منظور التشظي، استجابة للتواصل مع الأنساق الاجتماعية التي برهنت بقدرتها على إمكان التحول من الأحادية المستتبة في التعددية الحركية.

ويتضح الأمر جليا من خلال مسألة الانفصال بين القصيدة العمودية والعوامل الزمنية، بوصفها سلطة أسهمت في إبعاد الدور التقليدي من الحياة. والفكرة حول تلاشي القصيدة العمودية يعني أنها أكملت دورها في ذات متلقيها، واستنفدت طاقتها التعبيرية مع نهاية الذات المنسجمة، وقد عبرت نازك عن ذلك بقولها "وهكذا تستطيع النظرة الاجتماعية أن تتبين في حركة الشعر الحر جذور

الرغبة في تحطيم الحلم والإطلال على الواقع العربي الجديد دونما ضباب، ولا أوهام"[44].

لذا، جاء دور التجديد، ليس حبا في التجديد، ولا انتفاضة على الموروث، أو السائد، وإنما بما أملته معايير روح العصر، واستوجبته الأطر الجديدة التي كانت تضخ حيوية في تقبل نظام اجتماعي آخر يحاول إعادة تصويب العلاقة بينه وبين اللغة المحورية التي يتكلم، ويبدع، بها. وهي لغة التداول اليومي بالصورة الفنية.

وجاء التحول الطبيعي نحو هيكلة جديدة لنظام القصيدة التي أصبحت شهادة لجيل عاش طرائق الاضطراب والفوضى. وقد أخبرتنا جميع تفاصيل البناء التركيبي لها أن نجاحها - وفق منظور ثورتها على الكلاسيكية - هو تأكيد لواقع استشرافي مضطرب، تلاشت فيه خيوط التماسك والوحدة "بعد أن تربعت على عرش النموذج العتيد الذي استمر آمادا". وفي هذه الحال لا يمكن التعبير عن مجتمع "كان يتمخض لأن يفرز" ما بعد الحقبة الناصرية، أو بلغة أخرى ما قبل الحرب العالمية الثانية، أو - تحديدا - ما قبل عصر النهضة، إلا أن نقطع مع هذه المرحلة الأخيرة الاتصال، وهو ما أعلنته نازك، والسياب، وغيرهما، بما أملته مقتضيات تحولات المجتمع؛ لذلك جاءت قصيدة التفعيلة قفزة على الواقع الاجتراري بعد أن أدركت دور السابق المعطوب.

ومن سنن الكون أن فكرة التجاوز لا يمكن أن تتبلور إلا بعد مرحلة الاستيعاب، فلكي تكون هناك رؤية ثابتة لا بد من تصور، وتصور قصيدة التفعيلة، بكل ما تحمله من نزعات فردية جاءت على أنقاض ثبوتية الرؤية العريقة. ومن ثم فلا غرابة، هنا، أن تنفض القصيدة العربية عن كاهلها عبء الثقافة الموروثة، وأن تفسح المجال "لضرتها" قصيدة التفعيلة بترويض الأنساق المعهودة وفق الواقع العملي على هدى خلخلة البنية الاجتماعية التي بدأت تتفشى في المجتمع العربي، وكأن قصيدة التفعيلة في هذه الحال فرضت نفسها استجابة للصيرورة التاريخية ذات الطابع الحسي المركب، والسيرورة الاستشرافية ذات الطابع الانفصامي المعقد. ومن ثم "فنحن لا نجدد لأننا قررنا أن نجدد (كما يقول

يوسف الخال) بل لأن الحياة تتجدد فينا، فالمستقبل لنا، ولا حاجة بنا إلى صراع مع القديم"[45].

وإذا سلمنا بذلك فإن خلخلة القصيدة العربية - بحسب مفهوم المجددين - وتعويضها بقصيدة التفعيلة هو استجابة لـ"اللاعقلانية" السائدة، التي بدأ يتخلق بها المجتمع بحسب انهيار القوة الإدراكية الراسخة والمرهونة بأسانيد الفكر الأرسطي.

إن تعرية "السائد" في هذه المرحلة مهد السبيل إلى الإسهام في خلق أنظمة ودلالات ورموز اجتماعية انعكست - سلبا أو إيجابا - على نمط الفكر، وقصيدة التفعيلة على وجه الخصوص.

ومن هنا، يكون خلق قصيدة التفعيلة استنادا إلى هذه الرؤية بمثابة تحديد جوهري للعمل الأنثروبولوجي، وذلك من خلال التحول المعرفي بالكيفية التي تعاملت بموجبها البنية الذهنية للنظم الاجتماعية - العربية تحديدا - في وظائفها الدالة. لذا، تعتبر أهمية المجتمع في تحولاته وضرورة انعكاس ذلك على المستوى المعرفي من الأمور التي تشكل جوهر التعدد الوظيفي للحقل الأنثربولوجي، تلك الوظائف التي كرست لها قصيدة التفعيلة.

صحيح أن نازك الملائكة - بخاصة - هي أول من طرحت القطيعة مع الإبداع المعياري - باتفاق معظم الدراسات - ولكن يجب ألا ننسى أن الفترة التاريخية المتبلورة عن حتمية التغير هي التي أنتجت هذه القطيعة، حيث يشكل زمن القطيعة مميزات التكثيف والضغط النفسي، والسرعة في التعامل مع الأحداث، وهي كلها خصائص نجدها في قصيدة التفعيلة التي برهنت على أن كل حاضر مشرئب إلى الآتي، بوصف هذا الحاضر محطة عبور، أو انتقال من حاضر مترهل إلى مستقبل بازغ، حيث القطيعة مع الماضي وإنشاء عالم جديد، وهي سنة الحياة في نظر المجددين، وهو ما جعل يوسف الخال يصور هذه المرحلة بأنها مرحلة إبداع، تماشي الحياة في تغيرها الدائم، ولا تكون وقفا على زمن دون آخر، فحيثما يطرأ تغيير على الحياة التي نحياها فتتبدل نظرتنا إلى الأشياء يسارع الشعر إلى التعبير عن ذلك بطرائق خارجة عن السلفي والمألوف"[46].

إن عصر قصيدة التفعيلة هو عصر مختل التوازن في جميع العقود السابقة، يأخذ مقوماته ومراميه من ذاته وليس من رصيده، باستئصال جذوره، من أجل ذلك كانت القطيعة مع التراث، وبمعنى آخر أن قصيدة التفعيلة بهذا المنظور هي تأكيد لنظام الذات الفردانية التي تفكر حول نفسها.

ومع كل ذلك، ما زالت قصيدة التفعيلة - وبنتها النثرية - تمارس البحث عن البعد اليوتوبي، وهو البعد الذي بدأت تتبلور فيه معاني روح التجديد "المدهوش" على جميع الأصعدة، قوامها استمداد الاختيار الذي يجب أن يظهر فيه "دافعية الذات" برهانها المتواصل ضمن فرضيات آلية الوجود وسيرورة الحياة. ومن هنا أصبحت الذات مركزا مرجعيا للهواجس الإبداعية، وهذا ما يكشف بجلاء تحولات الثقافة العربية التي أصبحت خاضعة لحتمية تحولات العالم من المثال النموذج إلى الواقع المتجلي بممارساته التي يغلب عليها طابع العدول والميل إلى التجربة، بخاصة في الساحة العربية بفعل التطورات التي بدأت تكتسح بنية المجتمع الجديد، وكأن من شأن القصيدة العربية الحديثة - التي ترفض المرساة والخلود إلى الاستقرار - أن تكون ضمن تحولات المجالات الثقافية التي تسعى إلى استبدال وعي المجتمع في الكشف عن حقيقة التجديد بالنموذج المثال المستمد من النظام المرجعي؛ الأمر الذي جعلها تكرس كل طاقاتها وإمكاناتها لتحرير نفسها من سلطة النظام والتمرد على المركز.

الهوامش:

1 - أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مطبعة الإرشاد، دمشق 1964، ج3، ص 49.

2 - يقصد به "المكتسب".

3 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، ص 90.

4 - ينظر كتابنا: نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الأوائل، سوريا 2004، الفصل الخاص بـ"المعراج الصوفي والتأويل الذوقي"، ص 181-208.

5 - ينسب إلى الخنساء.

6 - عز الدين إسماعيل: الجمالية في النقد العربي، ص 124.

7 - ينظر كتابنا، الجمالية في الفكر العربي الفصل الخاص بالبنية الذهنية للجمالية العربية.
8 - وقد لا نستغرب أن يأتي القرآن الكريم بمثل هذا التصور مجسدا سمت نظام كلام العرب على نحو ما نجده في سورة الشمس في قوله تعالى: "والشمس وضحاها"، "والقمر إذا تلاها"، "والنهار إذا جلاها"... إلخ الآيات.
9 - الفخر الرازي: التفسير الكبير، ج29، ص 211.
10 - البقرة، الآية 25.
11 - البقرة، الآية 82.
12 - البقرة، الآية 277.
13 - زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ص 279.
14 - ينظر كتابنا، الجمالية في الفكر العربي، ص 24 وما بعدها.
15 - ينظر كتابنا، القيم الفكرية والجمالية في شعر طرفة بن العبد.
16 - ينظر كتابنا، الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، ص 69 وما بعدها.
17 - علوي الهاشمي: السكون المتحرك، دراسة في البنية والأسلوب، منشورات اتحاد كتاب وأدباء الإمارات، ط1، 1993، ج1، ص 56.
18 - كمال أبو ديب: جدلية الخفاء والتجلي، دار العلم للملايين، 1979، ص 65-66.
19 - ينظر الجاحظ: الحيوان، ج1، ص 26، وانظر أيضا، علوي الهاشمي: السكون المتحرك، ج1، ص 57.
20 - ندرة اليازجي: مفهوم الكونية (موقع أنترنت).
21 - ينظر الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، ص 70 وما بعدها.
22 - سورة الرحمن، الآية 4.
23 - سورة البقرة، من الآية 30.
24 - ينظر، محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 107-108.
25 - بأنه إذا وجب "الحكم والوصف للشيء في الشاهد، لعلة ما، فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مستحق لتلك العلة، حكم مستحقها في الشاهد".
26 - عرفه الشيرازي بقوله: "اعلم أن القياس حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما".
27 - ينظر كتابنا، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص 26.
28 - نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص 42.
29 - أبو يعرب المرزوقي: في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، دار الطليعة، 2000،

ص 30.

30 - الصفات الفعلية، وهي التي تتعلق بالمشيئة والاختيار كالرازق، والخالق، والباسط، والقابض، والمانع... أما الصفات الذاتية، فهي عين الذات بلا مغايرة، وهي التي لا تنفك عن الباري كالعالم، والسميع، والبصير، وما ضاهاها من الصفات التي تعبر عن كماله المطلق.

31 - ينظر كتابنا، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص 193 وما بعدها.

32 - ابن رشد: فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997، ص 12.

33 - مقدمة التفسير للعلامة الزمخشري.

34 - ينظر كتابنا، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص 12 وما بعدها.

35 - التفسير، ج1، ص 31.

36 - ينظر، تلخيص التمهيد، ص 465.

37 - الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، أو التفسير الكبير، ج28، ص 310.

38 - الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج29، ص 221.

39 - أبو الحسن القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة 1961، ج2، ص 36.

40 - الشهرستاني: الملل والنحل، ج2، ص 4.

41 - انظر، كمال أبو ديب: جدلية الخفاء والتجلي، ص 299.

42 - أبو يعرب المرزوقي: في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، ص 17.

43 - قضايا الشعر العربي المعاصر، ص 42-43.

44 - المرجع نفسه، ص 42.

45 - يوسف الخال: الحداثة في الشعر، ص 93.

46 - المرجع نفسه، ص 17.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Abū Dīb, Kamāl: Jadaliyyat al-khafā’ wa at-tajallī, Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, Beirut 1979.

2 - Al-Hashimī, ‘Alawī: As-sukūn al-mutaḥarrik fī al-bunya al-’uslūbiyya, Publications of the Emirates Writers Union, 1st ed., 1993.

3 - Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid: Bunyat al-‘aql al-‘arabī, Markaz dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, Beirut.

4 - Al-Jāḥīẓ: Al-hayawān.

5 - Al-Khāl, Yūsuf: A-ḥadātha fī ash-shiʻr.

6 - Al-Marzūqī, Abū Yaʻrub: Fī al-ʻalāqa bayna ash-shiʻr al-muṭlaq wa al-iʻjāz al-Qurʼānī, Dār al-Ṭalīʻa, Beirut 2000.

7 - Al-Qādī ʻAbd al-Jabbār: Al-mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-ʻadl, Cairo 1961.

8 - Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn: Al-tafsīr al-kabīr.

9 - Al-Shahrastānī, Muḥammad: Kitāb al-Milal wa an-naḥl.

10 - Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān: Al-basāʼir wa adh-dhakhāʼir, Matbaʻat al-Irshād, Damascus 1964.

11 - Fidouh, Abdelkader: Al jamāliyya fī al-fikr al-ʻarabī.

12 - Fidouh, Abdelkader: Naẓariyyat at-tʼwīl fī al-falsafa al-ʻarabiyya al-islāmiyya, Dār al-Awāʼil, Syria 2004.

13 - Ibn Rushd: Faṣl al-maqāl, Markaz dirāsāt al-Waḥda al-ʻArabiyya, 1st ed., Beirut 1997.

14 - Ismaïl, ʻIzz ad-Dīn: Al jamāliyya fī an-naqd al-ʻarabī.

15 - Maḥmūd, Zakī Najīb: Tajdīd al-fikr al-ʻarabī, Dār al-Shurūq.

مجلة حوليات التراث، العدد 7، 2007، ص 163 - 179
ISSN 1112-5020

المشترك اللفظي في الدراسات العربية المعاصرة

صابر الحباشة
جامعة تونس، الجمهورية التونسية

الملخص:

كيف ترتبط الوحدات المعجمية المندرجة ضمن المشترك اللفظي فيما بينها؟ وما هو القانون الضابط لانتظامها؟ ولماذا يختلف عدد "الكلمات" القائمة على المشترك من وحدة إلى أخرى؟ وما الذي يميز المشترك اللفظي عن ظواهر قد تلتبس بها نحو الجناس التام والتورية والاقتراض المعجمي والاستعارة والمجاز؟ وهل نكتفي بتصنيف هذه الظواهر بحسب انتمائها إلى اختصاصات معرفية مختلفة، فنقول أما الجناس والتورية والاستعارة والمجاز المرسل، فمن البلاغة وأما المشترك اللفظي والاقتراض المعجمي فمِن المعجم علم "متن اللغة". فالأسئلة السابقة تفتح على الباحث باب أخذ نماذج من الإجابات لا نعثر عليها في المصنفات التراثية أو المُحدثة باللسان العربي - إلا أشتاتا يسيرة أو حدوسا متفرقة - بل يقتبسها المقتبس من مظانها في الكتب اللسانية الغربية التي اعتنت بالمشترك اللفظي عناية واضحة بل لعل الباحث يجد مشقة في تبين الكثرة الكاثرة من النظريات التي تقدم مقترحات لفحص هذه الظاهرة، فضلا عن العمليات الإجرائية التي تطبق ما تجيء به النظرية، على اللغات الحية.

الكلمات الدالة:

المعجم، البلاغة، متن اللغة، اللفظ، الدراسات المعاصرة.

The common pronunciation in the contemporary Arabic studies

Saber Habacha
University of Tunis, Tunisia

Abstract:

How do the lexical units within the phonemic joint relate to each other? What is the law governing its regularity? And why does the number of subscriber-based "words" differ from one unit to another? What distinguishes the verbal commonality from the phenomena that may be confused with regard to complete alliteration, puns, lexical borrowing, metaphor and metaphor? Are we satisfied with classifying these phenomena according to their belonging to

تاريخ النشر: 2007/9/15
habacha@gmail.com

different disciplines of knowledge? We say, as for anagram, metonymy and metaphors, it is rhetoric, and as for the verbal common and lexical borrowing, from the dictionary the knowledge of the "body of language". The previous questions open to the researcher the door to taking samples from the answers that we do not find in the heritage works or updated in the Arabic tongue - except for minor distractions or sporadic intuitions - rather, it is quoted from its connotations in Western linguistic books that clearly take care of the verbal common. Rather, the researcher may find it difficult to discern the abundance of theories that present proposals to examine this phenomenon, as well as the procedural processes that apply what the theory brings to living languages.

Keywords:

dictionary, rhetoric, language, pronunciation, contemporary studies.

ما المشترك؟ هذا سؤال على قدر سذاجته الظاهرة فإنه يقيد المجيب عنه بشروط تجعل الحد دليلا على الإجراء والمفهوم محيطا بالتطبيق. ولعل تعريف المشترك في بعض المعاجم المختصة يكون مدخلا بسيطا للاقتراب منه، فقد جاء في تعريفات الجرجاني أن "المشترك (هو) ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير كالعين لاشتراكه بين المعاني ومعنى الكثرة ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كالقرء والشفق فيكون مشتركا بالنسبة إلى الجميع ومجملا بالنسبة إلى كل واحد فيكون مشتركا بالنسبة إلى الجميع ومجملا بالنسبة إلى كل واحد والاشتراك بين الشيئين إن كان بالنوع يسمى مماثلة كاشتراك زيد وعمرو في الإنسانية وإن كان بالجنس يسمى مجانسة كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانية وإن كان بالعرض إن كان في الكم يسمى مادة كاشتراك ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول وغن كان في الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الإنسان والحجر في السواد وإن كان بالمضاف يسمى مناسبة كاشتراك زيد وعمرو في بنوة بكر وإن كان بالشكل يسمى مشاكلة كاشتراك الأرض والهواء في الكرية وإن كان بالوضع المخصوص ويسمى موازنة وهو ألا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك وإن كان بالأطراف يسمى مطابقة كاشتراك الإجانتين في الأطراف"[1] (الإجانة:

الخشبة التي يدق بها القصار).

فهذا التعريف الموسع للمشترك يحتاج من الباحث في علم الدلالة وقفة تأمل: إذ الجاري في العرف أن المعنى الذي يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن المشترك هو ما يؤديه التمثيل بلفظة العين والقرء، فاللفظ واحد والمعاني كثيرة، وهذا الحد هو الذي جعل الاشتراك مقابلا ضديا للترادف، يقول الجرجاني: "المترادف هو ما كان معناه واحدا وأسماؤه كثيرة وهو ضد المشترك"[2]. أما التشقيقات التي جاء بها حد المشترك عند السيد الجرجاني وتواترت في الموسوعات الكبرى نحو "كشاف اصطلاحات الفنون" للتهانوي، فقد تفيد من زاوية النظر الدلالية المنطقية أما من منظورنا اللساني الدلالي فلا نعتمدها إلا من باب الاستئناس.

فإذا تقرر أن المشترك نقيض الترادف، تبين لنا أهمية ما عول عليه بعض الباحثين المعاصرين من ربط اللفظة القائمة على المشترك بـ"فضاء دلالي" بحيث يكون معنى الوحدة القائمة على المشترك حصيلة تفاعل دلالي مع الملفوظات الواردة معها في السياق ذاته[3].

لئن تعرضت كثير من الكتب لقضية المشترك اللفظي في العربية قديما وحديثا فإنها مع ذلك لم تضع في اهتماماتها طرح الأسئلة الأساسية - في نظرنا - من ذلك: كيف ترتبط الوحدات المعجمية المندرجة ضمن المشترك اللفظي فيما بينها؟ وما هو القانون الضابط لانتظامها؟ ولماذا يختلف عدد "الكلمات" القائمة على المشترك من وحدة إلى أخرى؟ وما الذي يميز المشترك اللفظي عن ظواهر قد تلتبس بها نحو الجناس التام والتورية والاقتراض المعجمي والاستعارة والمجاز؟ وهل نكتفي بتصنيف هذه الظواهر بحسب انتمائها إلى اختصاصات معرفية مختلفة، فنقول أما الجناس والتورية والاستعارة والمجاز المرسل، فمن البلاغة وأما المشترك اللفظي والاقتراض المعجمي فمن المعجم (علم "متن اللغة"). فهذه الإجابة لا تشفي غليل المجتهد في فهم المسائل وإن اكتفى بها المقتصد بلغة.

غير أن الأسئلة السابقة تفتح على الباحث باب أخذ نماذج من الإجابات

لا نعثر عليها في المصنفات التراثية أو المحدثة باللسان العربي - إلا أشتاتا يسيرة أو حدوسا متفرقة - بل يقتبسها المقتبس من مظانها في الكتب اللسانية الغربية التي اعتنت بالمشترك اللفظي عناية واضحة[4] بل لعل الباحث يجد مشقة في تبين الكثرة الكاثرة من النظريات التي تقدم مقترحات لفحص هذه الظاهرة، فضلا عن العمليات الإجرائية التي تطبق ما تجيء به النظرية، على اللغات الحية.

أما مناط المشقة، فلا يقتصر على الناحية الكمية بل يتعلق أيضا بالناحية الكيفية: فلعل الباحث لا يقف على المنوال الأحسن من حيث الكفاية التفسيرية لمعالجة المشترك اللفظي في اللغة العربية. إذ لا نرى أن معاناة التطبيق - رغم أهميتها - تكفي لتعليل وجاهة نظرية أو منوال دون غيره.

وثمة صعوبة أخرى تخص مقاربة المشترك اللفظي: هل يحسن أن يعده الباحث مسألة معجمية صرفة أم يحتاج إلى أن يأخذ بعين الاعتبار امتداداته التركيبية - السياقية؟ أي بعبارة أخرى: هل تدرس الوحدة اللغوية القائمة على المشترك معزولة عن الجملة والنص أم تتناول بالدرس في سياقيها التركيبي والخطابي؟

نحاول الوقوف على مفهوم المشترك اللفظي في التراث النحوي وبيان أسس تعامل النحاة واللغويين القدامى معه. كما نحاول تبين إمكانيات تجديد النظر في هذه الظاهرة عبر الاستفادة من المقاربات اللسانية المعاصرة من خلال تلمس مسالك حديثة لتطوير فهم الظاهرة وذلك بربطها بنظريات لسانية معاصرة رصدت للمشترك اللفظي حيزا من الأهمية وقدرا من الاهتمام.

فمحاولتنا تنهض من وجه أول على وصف حصيلة المنظور التراثي للمشترك اللفظي ويقوم على توجيه النظر إلى إمكانيات تحسين معالجة هذه الظاهرة على ضوء مقترحات التيارات الحديثة في اللسانيات، من وجه ثان. ويقوم العمل على تخليص "المشترك اللفظي" من رواسب الآراء "غير العلمية" (بمفهومنا الحديث للعلم) التي تلصق بالظاهرة اعتبارات تتجاوز الحقل المعرفي إلى الخلفية الإيديولوجية (على ما نقر به من تدافع بين الأمرين لا يخفى)، من وجه ثالث.

كما يقوم العمل بتبني بعض النظريات اللسانية الحديثة بشرط تعديلها كي توافق نظام اللسان العربي وما ينهض عليه معجمه وإعرابه ودلالته من "خصوصية" لا نغالي في تقديرها بقدر ما لا نسرف في إنكارها.

اعترضتنا بعض الصعوبات المتصلة بهذه المقاربة لعل أهمها مكابدة النصوص الأجنبية لتبين المرتكزات النظرية والتطبيقية التي تقوم عليها النظريات اللسانية الحديثة التي اهتمت بالمشترك اللفظي. وهذه المكابدة تمثل في قلق الباحث وحيرته هل يتقمص النظرية وما فهمها إلا بعد لأي، أم يعدلها (أو قد "يشوهها") كي توافق نظام اللسان العربي. ولم يقر القرار على أن تكون لنا الخيرة في ذلك حتى وقرت في النفس جملة من المعايير حكمناها في النظريات طرا وألزمنا بها جميع تصرفاتنا حتى تستقيم "قناة" البحث صلبة واضحة.

ومن الصعوبات الأخرى، تشتت المداخل وكثرة المجالات التي تحتضن المشترك اللفظي احتضان "الانتماء" أو "الولاء" أو "التبني". والحق أن الحسم في غض الطرف عن جداول مفيدة في تبين علاقات المشترك الدلالية والعلمية بمختلف فروع المعرفة، أمر مؤسف، غير أن الحاجة إلى التعمق فرضت علينا تشذيب الروافد وتقليص التفرعات كيلا ينشعب النظر ولا نتفرق بنا السبل.

يمكن تقسيم العمل وفق المزاوجة المقصودة بين المقاربة التاريخية والمقاربة الآنية. إذ نتناول المشترك اللفظي في إطار النظرية التراثية ثم في إطار النظرية اللسانية والعرفانية المعاصرة، لنتبين العناصر الثابتة في معالجة الظاهرة والعناصر المتغيرة التي تختلف باختلاف السياق المعرفي والحضاري. كما نعمد إلى تبين قضية المشترك اللفظي بمعزل عن غيرها من قضايا المعجم والدلالة لنفهم الآليات الخاصة التي تحكم انتظامها والعلاقات الداخلية التي تميزها وتسمح لها بتحقيق التفرد والسريان في كل لسان تقريبا: بمعنى أن المشترك اللفظي يبقى أمرا مخصوصا ذا ضوابط محددة لا يطوله التهميش، رغم ما قد يطرحه حضوره من حرج الإغماض وقلق إحداث الالتباس، كما انه يظل مشتركا شائعا بين الألسن رغم ما يدعيه بعض القائلين باندراج هذه المسألة في باب "شجاعة العربية" أو "الإعجاز

القرآني" وهي أطروحات إلى التمجيد و"الأدلجة" أميل منها إلى العلم، ما لم يأت أصحابها بحجج دوامغ تعلل دعوى اختصاص العربية بفضل تبجر في هذه الظاهرة، واعتبار النص القرآني أجمع ما يكون على هذه المسألة.

والرأي عندنا أن الحسم عسير في هذا الباب، يتخوف من اقتحامه الجسور، لما قد يرمى به من رقة الدين أو إتباع سمت مدعي إزالة القداسة عن النص المقدس. غير أن الإنصاف يقتضي، بذل الوسع في ترجيح أحد الأمرين:

إما القول - كما يقول أكثر السلف والباحثين العرب المحدثين الناقلين الوارثين - بأن العربية تشتمل على ظاهرة المشترك اللفظي اشتمالا لا تدانيها فيه لغة وما ذلك إلا لأن المشترك من أنواع الإعجاز القرآني، فالذي ينكر هذا الأمر يحشر ضمن المخالف الذي لا يوافق إجماع العلماء على هذه المسألة.

وإما اعتبار "المشترك اللفظي" ظاهرة طبيعية تتنزل في إطار اللسان الطبيعي، ولها أسبابها الموضوعية التي تحكم نشأتها وتسير تناول الناس لها بمعزل عن الخلفيات الدينية أو الإيديولوجية التي توظف المعرفة اللغوية لتحقيق مقصد تأثيري، هو في هذا السياق القول بالإعجاز.

ولعل المنظور الثاني، يسعفنا بتجنب الخوض في المسألة الشائكة المتعلقة بقانون التأويل، فإذا كان "القرآن حمالا ذا وجوه"[5] فهل يعني ذلك فسح المجال لكل مذهب ولكل نحلة أن تجد لها"مقعد صدق" أو تثبت وجودها ووجاهة تأويلها للوجود، على أساس تأويل تختلف المسافة بينه وبين منطوق النص ومفهومه. وإذا كان إثبات الإعجاز الغاية المقصد بمبحث المشترك اللفظي أم مبحث الوجوه والنظائر كما جرت عليه مصنفات علوم القرآن، فأي وجاهة لتجديد النظر في هذا المبحث، إذا انطلق الباحث من المنطلقات التراثية ذاتها؟ والسؤال الأعسر من ذلك، كيف يتحلل الباحث اليوم من تلك المسلمات الإيمانية، (التي يظن العلم الحديث أنها تحول دون موضوعية البحث في الظاهرة) دون أن يحدث شرخا في المنظومة المعرفية التي تقع فيها ظاهرة المشترك؟

فهل يمكن للباحث أن يخلص المشترك اللفظي من استتباعاته الإعجازية،

ومع ذلك لا يحكم عليه بالتجني وإعمال الموضوعية في غير موضعها؟

لو كنا في سياق معرفي آخر، لبدت الأسئلة المطروحة أعلاه متجاوزة بائدة غير ذات أساس، أما وقد اعترف الجمهور بأننا "حضارة نص"، فقد كان لزاما أن يتمنطق الباحث بهذه الأسئلة ويتوخى كل سبيل لتوجيه آلة البحث حيث ينبغي لها أن تسير.

ولما كان من أهدافنا أن نجرب الخوض في لغة العرب بمناهج لسانية معرفية ذهنية (approche linguistique cognitive) اصطنعها وارتضاها غيرهم في غير لغة العرب، فقد حاولنا أن نتوسل طريقة مقارنية تفصيلية راجعنا بها معالجة بعض النماذج من الكلمات القائمة على المشترك ونقلنا النظر من اللغة الغربية إلى اللسان العربي متبينين نقاط الالتقاء ونقاط الاختلاف في المقاربتين، زاعمين الوقوف على علامات تهدي الناظر إلى الجوامع المشتركة: القوانين الكلية العامة (les universaux)، والتصرفات الخصوصية التي تسم كل لغة في معالجة هذه الظاهرة.

ولم نفرط في اعتماد المناويل الغربية كيلا نتهم برطانة المستعجمين، بل حسبنا أن نعاين النماذج التطبيقية لحالات المشترك اللفظي معاينة مستبصرة تأخذ بمجامع النظريات ولا تحيز إلا لأكثرها صلابة في التفسير وأغزرها عمقا في التحليل وأحسنها موردا في الاستنتاج.

كما نهض العمل بعرض جهود القدامى والمحدثين في رصد المشترك اللفظي وتحليله وتفسيره وبينا أسس المنهج الذي اتبعوه في أعمالهم ورددنا الكثرة إلى مبادئ كلية معدودة تفسر التشابه العظيم الذي تقوم عليه مصنفات هذا الباب. كما أشرنا إلى وقوع أغلب الباحثين العرب المحدثين أسرى نظرة تقليدية نمطية، رغم ما يوهم به عرضهم لبعض الآراء اللسانية الغربية الحديثة، من جدة أو تطوير، بقيا في حيز الممكن لا في واقع المنجز. ولعل ما توهمناه من خانات فارغة، سنحاول تعميره - قدر المستطاع - لنسد خلة ونرأب صدعا بدا لنا في مقاربة المحدثين لظاهرة المشترك اللفظي.

ولعل مرد الخلل الأساسي - فيما نحدس - يقوم على النظر إلى اللغة باعتبارها كائنا متعاليا لا بوصفها مؤسسة اجتماعية محايثة. فالباحثون العرب المحدثون قلما أشاروا إلى توقف الجهود المعجمية واللسانية عند حدود تحقيق الرصيد القديم ودرسه وتقديمه دون مد النظر للعربية اليوم، هل تولدت فيها حالات جديدة من المشترك؟ وهل يمكن صناعة معجم يوثق ما يوجد من مشترك في المعجم الذهني المعاصر؟ وهل إن طرائق تولد المشترك اليوم موازية أو مشابهة أو مغايرة لتولد المشترك قديما؟ أي هل إن وحدة الظاهرة - متى سلمنا بذلك - قد تحقق رغم تفرق أسباب حصولها؟ فضلا عن التداخل الذي يقوم في المعجم بين ما هو من قبيل الأسلوب الفردي (الكلام) وما هو منتم إلى النظام الوضعي (اللسان)، هل يسهم التحاور بين المستويين في إثراء التدافع الدلالي الذي ينشئه المشترك اللفظي؟

لقد تبين لنا في هذا العصر أن طرائق تولد المفردات لا تخضع لنحو سيبويه المعقد بل تحكمها حاجات مقامية مخصوصة لتحقيق التواصل والتفاهم بين المتخاطبين، مما يجعل نحو اللغة النموذجية/المعيارية متقلص التأثير سواء في توليد المفردات أو في تفسير بروزها (نعني المفردات القائمة على المشترك)، ومن ثمة، تلوح الحاجة أكيدة إلى توسيع النحو ليستوعب إجراءات توليدية - قد لا تنتمي إلى صميمه - حتى يسيطر على "إمبراطورية"(6) المعنى.

وإذا نظرنا إلى مسألة الاشتراك اللفظي في بعدها الحضاري، تبين لنا أن التقدم الصناعي الغربي قد فرض علينا ضربا من التحدي (لا فقط التكنولوجي والعلمي بل اللغوي أيضا) من ذلك أن بعض علماء الاجتماع يتحدثون عن وقوعنا تحت طائلة "تخلف لغوي" (يؤثر نفسيا واجتماعيا في سلوكنا وتعاملنا مع ذواتنا ومع الأشياء ومع العالم، إضافة إلى وقوعنا تحت طائلة الازدواج اللساني القسري، ومتى رفضنا ذلك انحشرنا ضمن انغلاق وتقوقع يفضي إلى الوقوع في براثن المفارقة بين التمتع بالرفاه المادي وعدم استيعاب أسراره ولغته) ولعل ما نذهب إليه في تحليل هذه الصفة يمكن عرضه كما يلي: من ينتج الشيء له أحقية

تسميته، فإذا اشتريت منه ذلك الشيء، فأنت بين أن تهجنه بأن تولد له في لغتك اسما تصطلح عليه المجامع الغريبة البعيدة غالبا عن واقع الاستعمال الحيوي (لأسباب عديدة ليس هذا مجال عرضها) أو يفشو بين الناس أو أن تستورد مع الشيء اسمه كما هو أو تعوضه بمخارج صوتية أكثر مماثلة لقياس اللغة العربية ومثال ذلك أنه وضع لتعريب الكلمة الأجنبية (télévision) عدد من المقترحات العربية والمعربة والدخيلة: مرناة، إذاعة مرئية، تلفاز، تلفزيون... فالناظر في هذا المثال يحس الفوضى من المترادفات التي تفرز تضخما لغويا لا يعكس توسعا في الاستعمال وحرية في الإحداث بقدر ما يؤشر على ضعف التنسيق وتحكيم الأهواء في الاقتباس أو التوليد. والملاحظ أن المقترحات الصفوية (المرناة) هي أبعد المقترحات عن الاستعمال والانتشار (والأدهى أنها تهجر حتى من قبل واضعيها، هذا إذا لم تعد محل تندر وفكاهة أو استعراض عضلات أو بيان تخلف العرب والعربية بالاستتباع وتشتت جهودهم).

فكأن مرناة وإذاعة مرئية وتلفاز وتلفزيون دوال لمدلول واحد ولمرجع واحد، فقلق التسمية لا يؤلف بين تلك المفردات شبكة من الألفاظ المشتركة، بقدر ما ينطق عن تباين آليات التوليد:

مرناة: فعل رنى + وزن مفعال = اسم آلة.

نظريا يبدو هذا المقترح أنزع المقترحات إلى الاستجابة إلى روح العربية، غير أنه أضعف المقترحات عن جمع الناس حوله.

إذاعة مرئية: مركب نعتي يوحي بالتوازي مع الإذاعة المسموعة ويوحي أيضا بالرغبة في التقريب، بما يبين غربة الآلة عن السياق الذي تولد فيه المصطلح.

تلفاز: جذر دخيل (ت / ل / ف / ز) + وزن فعلال = مقترح يوحي بالاجتهاد في المواءمة بين الأصل الأعجمي ومقتضيات النحو العربي، يراعي القدرة على التصريف والاشتقاق والجمع.

تلفزيون: دخيل، ومع ذلك فهو أكثر المقترحات ذيوعا وأشدها انتشارا بين الناس. ولعل مصدر المحدث أو توليد المصطلح يفسر إما سرعة قبول المقترح أو

ذبوله ووأده في المهد، فضلا عن جملة من عوامل أخرى- ليس المقام مقام تفصيل لها.

ولعل من أسباب تكاثف المشترك في العربية المعاصرة أن العرب لا تعرف المفهوم ولا المرجع أثناء مخاض الولادة والإبداع، بل تصطدم به جاهزا، فتهرع إلى التصدي إلى "خطره" عبر وضع المصطلح. وشتان بين احتضان المفهوم وبين وضع المصطلح: بل إن الأمرين ينبغي أن يتكاملا ويقع التنسيق بينهما لا أن يتم بتر الصلة بينهما.

الاشتراك اللفظي في دراسات المحدثين:

عرض الباحث محمد نور الدين المنجد في كتابه "الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم، بين النظرية والتطبيق" (دار الفكر، دمشق 1998) إلى الاشتراك اللفظي في جهود السابقين مقسما إياهم حسب اختصاصاتهم المعرفية: لغويين وأصوليين ومناطقة وعلماء في علوم القرآن.

فأما اللغويون، فقد ذكر الباحث أن سيبويه (ت 180هـ) هو أول من ذكر المشترك في تقسيمات الكلام، إذ قال في كتابه: "أعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين واختلاف اللفظين والمعنى واحد واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين... واتفاق اللفظين والمعنى مختلف، قولك: وجدت عليه من الموجدة ووجدت إذا أردت وجدان الضالة "وأشباه هذا كثير" (الكتاب، ج1، ص 7) واكتفى سيبويه بهذه الإشارة على المشترك من غير تعقيد أو تنظير للمصطلح" (ص 29).

وتعرض الباحث إلى جهد لغوي آخر لاحق هو ابن فارس (ت 395هـ) الذي ذكر المشترك في باب أجناس الكلام... فقال: "ومنه اتفاق اللفظ واختلاف المعنى، كقولنا: عين الماء، وعين المال، وعين الركبة، وعين الميزان" (الصاحبي، ص 327) وأفرد بابا في كتابه عرف فيه المشترك "معنى الاشتراك: أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر كقوله (فليلقه) مشترك بين الخبر وبين الأمر، كأنه قال: فاقد فيه في اليم يلقه اليم. ومحتمل أن يكون اليم أمر بإلقائه...

ومن الباب قوله: "ذرني ومن خلقت وحيدا" (المدثر: 11) فهذا مشترك محتمل أن يكون لله جل ثناؤه لأنه انفرد بخلقه ومحتمل أن يكون: خلقه وحيدا فريدا من ماله وولده" (الصاحبي، ص 456). ويشير الباحث إلى توسع ابن فارس في مفهوم الاشتراك إذ خرج به من إطار الألفاظ إلى مجال البنى التركيبية فالمثال الأول (من سورة طه) الاشتراك حاصل بين أسلوبي الخبر والأمر والثاني (من سورة المدثر) جرى الاشتراك بين تركيب الحال من الفاعل والحال من المفعول (ص 30).

وبين الباحث اختلاف آراء القدماء في وقوع المشترك فتراوحت بين إثبات المشترك ونفيه واختلفت بين حصره وتوسيعه. فابن جني يثبت الاشتراك للحروف والأسماء والأفعال، يقول "من" و"لا" و"إن" ونحو ذلك، لم يقتصر بها على معنى واحد، لأنها حروف وقعت مشتركة كما وقعت الأسماء مشتركة نحو الصدى، فإنه ما يعارض الصوت وهو بدن الميت وهو طائر يخرج فيما يدعون من رأس القتيل إذا لم يؤخذ بثأره وهو أيضا الرجل الجيد الرعية للمال في قولهم: هو صدى مال... ونحوه مما اتفق لفظه واختلف معناه، وكما وقعت الأفعال المشتركة، نحو وجدت في الحزن ووجدت في الغضب ووجدت في الغنى ووجدت في الضالة ووجدت بمعنى علمت ونحو ذلك، فكذلك جاء نحو هذا في الحروف" (الخصائص، ج3، ص 112-113).

ولما كان الباحث لا يميز بين النحاة والمعجميين، جامعا إياهم باعتبار أن ما ينتجونه "كتب اللغة" سواء أكانت كتبا نحوية أو معاجم، فقد أبرز أن الفيروز آبادي صاحب "القاموس المحيط" ومثله الزبيدي صاحب "تاج العروس" على التوسع في باب المشترك، "فرووا أن لكلمة (الحوب) مثلا ثلاثين معنى، وأن لكلمة (العجوز) سبعة وسبعين معنى ذكرها صاحب القاموس واستدرك عليه صاحب التاج بضعة وعشرين معنى لم يذكرها الفيروزآبادي" (ص 31).

غير أن طائفة أخرى من اللغويين قد أنكرت المشترك نحو ابن درستويه (ت 347هـ) "الذي ضيق مفهوم المشترك وأخرج منه كل ما يمكن رد معانيه

إلى معنى عام يجمعها، جاء عنه في "المزهر" للسيوطي (ت 911هـ): "قال ابن درستويه في شرح الفصيح - وقد ذكر لفظة (وجد) واختلاف معانيها - هذه اللفظة من أقوى حجج من يزعم أن من كلام العرب ما يتفق لفظة ويختلف معناه، لأن سيبويه ذكره في أول كتابه، وجعله من الأصول المتقدمة، فظن من لم يتأمل المعاني ولم يتحقق الحقائق أن هذا لفظ واحد قد جاء لمعان مختلفة، وإنما هذه المعاني كلها شيء واحد، وهو إصابة الشيء خيرا كان أو شرا، ولكن فرقوا بين المصادر، لأن المفعولات كانت مختلفة"، ويقول أيضا: "فإذا اتفق البناءان في الكلمة والحروف ثم جاءا لمعنيين مختلفين، لم يكن بد من رجوعهما إلى معنى واحد يشتركان فيه فيصيران متفقي اللفظ والمعنى". (ص 331-32) ويعلق الباحث على تصورات ابن درستويه للمشترك فيعتبر أنه "ملمح جديد في معالم المشترك... ألا وهو المعنى العام الذي يستغرق أبعاضه، فكان ابن درستويه يرد المعاني المختلفة إلى أصل واحد يضم تلك الفروع ويعتمد عليه في إنكار المشترك" (ص 32).

أما سبب رفض ابن درستويه للاشتراك فلأنه يرى "أن اللغة موضوعة للإبانة، والاشتراك تعمية تتنافى مع هذا الغرض، يقول: "فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين أو أحدهما ضد الآخر، لما كان ذلك إبانة، بل تعمية وتغطية" (المزهر، ج1، ص 385)، ومع ذلك فإن ابن درستويه يقول بالقليل من المشترك فيستدرك قائلا: "ولكن يجيء الشيء النادر من هذا لعلل"، وعلل النادر عنده تتمثل في تداخل اللهجات أو الحذف والاختصار، يقول: "وإنما يجيء ذلك في لغتين متباينتين أو لحذف واختصار وقع في الكلام حتى اشتبه اللفظان وخفي سبب ذلك على السامع وتأول فيه الخطأ".

ويتابع أبو هلال العسكري (ت 395هـ) مذهب سابقه (ابن درستويه)، يقول أبو هلال: "وقال بعض النحويين: لا يجوز أن يدل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين حتى تضاف علامة لكل واحد منهما، فإن لم يكن فيه لذلك علامة أشكل وألبس على المخاطب وليس من الحكمة وضع الأدلة المشكلة إلا أن يدفع

إلى ذلك ضرورة أو علة، ولا يجيء في الكلام غير ذلك إلا ما شذ وقل" (الفروق في اللغة، ص 14).

وقد أقام ابن درستويه والعسكري رفضهما للاشتراك على أساس القول بالتوقيف، معتمدين على تفسير ظاهري للآية "وعلم آدم الأسماء كلها" (البقرة، الآية 31) والحال أن ابن جني (القائل بالاصطلاح على الأرجح) ذهب إلى أن المقصود إقدار آدم على صناعة اللغة والاصطلاح عليها.

وقد أنكر أبو علي الفارسي (ت 377هـ) "أن يكون المشترك أصيلا في الوضع اللغوي، وعلل وجوده بتداخل اللهجات والاستعارة، ويقول: "اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين ينبغي ألا يكون قصدا في الوضع ولا أصلا، ولكنه من لغات تداخلت أو تكون كل لفظة تستعمل بمعنى ثم تستعار لشيء فتكثر وتغلب، فتصير بمنزلة الأصل (المخصص، ج13، ص 259).

ثم نظر الباحث محمد نور الدين المنجد في الأسباب التي علل بها القدماء حدوث الاشتراك، فبين أن الأسباب الجوهرية في حدوث المشترك اللفظي تتمثل في "تداخل اللهجات والاستعارة[7] والحذف والتطور الدلالي الذي يلحق المعنى العام للفظ فيصرفه إلى معان أخرى تنطوي على شيء من ذلك المعنى العام الذي ينتظم في تلك المعاني، وتختلف بعد ذلك في دلالتها الخاصة بما لا يخرج من ذلك المعنى الشامل" (ص 34).

ويضيف ابن فارس... سببا آخر... ألا وهو المجاورة والسببية: "قال علماؤنا: العرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان مجاورا له أو كان منه بسبب ومن ذلك تسميتهم السحاب ماء والمطر سماء وتجاوزوا ذلك إلى أن سموا النبت سماء، قال شاعرهم (الوافر):

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

وذكر ناس أن من هذا الباب قوله جل ثناؤه: "وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج" (الزمر: 6)، يعني: خلق، وإنما جاز أن يقول: أنزل، لأن الأنعام لا تقوم

إلا بالنبات والنبات لا يقوم إلا بالماء، والله جل ثناؤه ينزل الماء من السماء. قال: ومثله: "يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا" (الأعراف: 26)، وهو جل ثناؤه إنما أنزل الماء، لكن اللباس من القطن والقطن لا يكون إلا بالماء" (الصاحبي، 110-111).

غير أن القدماء لم يتأولوا آية "وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس" (سورة الحديد، من الآية 25) هذا التأويل المجازي وقد بين علماء المعادن في العصر الحديث أن الإنزال يفهم بمعناه الحقيقي ولا يسع تأويله - كما هو عليه الحال في أمثلة أخرى - ذلك أن الحديد نزل على الأرض من نيازك وأجرام سماوية، وقد عد بعض المفسرين هذه الآية محتوية على مظهر من مظاهر الإعجاز العلمي للقرآن. إذ لم يكن العرب ولا معاصروهم عند نزول الوحي عارفين بأن معدن الحديد الذي يستخرجونه من الأرض، ليس أصله أرضيا.

وهاهنا يطرح تساؤل: ما الذي جعل القدماء لغويين ومفسرين يذهبون إلى بيان كيفية انطباق الشاهد (القرآني) على المعنى المتعارف عليه في بعض الحالات، في حين أنهم يتوقفون عن بيان تلك الكيفية في حالات أخرى؟ وبعبارة أخرى، ما الذي كان يقودهم في التأويل فيوجههم إلى تفصيل القول عند شاهد وإجمال الكلام في سياق شاهد آخر؟

نحدس بأن ثمة نظرية ثاوية تتمثل في "سلسلة" أو "استرسال" من المسلمات "الماقبلية" تسير عملية التأويل وقد تؤدي مرة إلى إقرار المشترك ولكنها - في الغالب - تجنح إلى دفعه وحصره إلى أضيق حد ممكن. ولعل اعتبار أغلب القدماء أن المشترك يوقع في الغموض والالتباس هو الذي أدى بهم إلى تقليص حضوره ما وسعهم ذلك.

ويرى أحمد مختار عمر أسبابا أخرى - غير المذكورة آنفا - لحدوث الاشتراك عند القدماء منها القلب المكاني مثل: دام ودمى والإبدال مثل: حنك وحلك ونقل الكلمة إلى المصطلح العلمي مثل: التوجيه لغة والتوجيه اصطلاحا في علم العروض ومن ذلك أيضا أنواع المجاز كالعلاقة السببية أو إطلاق اسم الجزء على

الكل أو إعطاء الشيء اسم مكانه[8].

وقد ناقش محمد نور الدين المنجد مثالا ضربه الإمام الرازي على الاشتراك: "إن المواضعة تابعة لأغراض المتكلم، وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الإجمال، بحيث يكون ذكر التفصيل سببا للمفسدة، كما روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال للكافر الذي سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما إلى الغار: من هو؟ فقال: رجل يهديني السبيل. ولأنه ربما لا يكون واثقا بصحة الشيء على التعيين، إلا أنه واثق بصحة وجود أحدهما لا محالة، فحينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب ويكذب، ولا يظهر جهله بذلك، فإن أي معنى يصح فله أن يقول: إنه كان مرادي" (المحصول، ق1، ج1، ص 364) يناقش الباحث هذا المثال قائلا: "بيد أن في المثال الذي ذكره الرازي نظر، فقول أبي بكر لا نظنه يحمل على الاشتراك، وإنما هو تورية والتورية من البلاغة والاشتراك شيء والعوامل البلاغية شيء آخر... ثم إن هذه التورية تتضمن المجاز في دلالة السبيل على الدين أو الإسلام أو طريق الجنة أو ما شابه" (الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، ص 44) والحال أن استدراك الباحث على الإمام الرازي لا موجب له في تقديرنا، فما دام الباحث يقر بأن الاشتراك ظاهرة لغوية معجمية والتورية ظاهرة بلاغية بديعية، فما الذي يمنع أن يصدق الوصفان على المثال الواحد؟ ولكن تختلف المنظورات: فمن جهة علاقة الدال بالمدلول، نتبين اشتراكا معجميا، بمعنى أن الدال واحد ومدلولاته متعددة. وأما من جهة "العمل اللغوي" الذي حققه القائل، فهو أن يخفي عن مخاطبه مقصده الحقيقي عبر توسل معاريض الكلام، وتلك هي التورية: أي أن يكون للفظة معنيان قريب غير مقصود وبعيد هو المقصود. ومن ثمة فلا تعارض بين أن تكون الكلمة من المشترك اللفظي قائمة على التورية في آن. غير أن المحلل يعتبرها من المشترك إذا كانت زاوية نظره معجمية، في حين يعدها البلاغي تورية بحكم خصوصية منظوره.

ولنا مع ذلك أن نبين أن المشترك ينظر إليه من زاوية النظام اللغوي: أي

من حيث البناء المجرد، في حين أن التورية لا تقع إلا في سياق مخصوص: أي إنها تدرس في نطاق الاستعمال أي داخل خطاب ما أو نص ما لأنها أسلوب من أساليب البلاغة ووجه من وجوه البديع.

والاشتراك يعد ظاهرة نظامية "طبيعية" أما التورية فتقوم على ضرب من التصرف الأسلوبي، فتعتبر نوعا من السلوك الفردي، بما يطبعها بطابع استهداف تحقيق مقصد التأثير بالقول القائم على التورية، في حين أن الاشتراك ظاهرة "موضوعية" تتصف بها بعض الكلمات، وليس الفرد مسؤولا عن وضعها أو ابتكارها بل يوفرها له الرصيد المعجمي في اللغة.

الهوامش:

1 - الشريف الجرجاني: التعريفات، ص 274-275. (نسخة إلكترونية ضمن موسوعة هبة الجزيرة).

2 - المصدر نفسه، ص 253.

3 - أورده غيوم جاكيه متحدثا عن منهج فكتوري وفوكس في كتابهما. انظر،

Guillaume Jacquet : Polysémie verbale et construction syntaxique, étude sur le verbe jouer, 2003.

4 - من الكتب الهامة في هذا السياق نذكر:

Georges Kleiber : Problèmes de sémantique, la polysémie en questions, P. U. du Septentrion, 1999. Bernard Victorri et Catherine Fuchs : La polysémie, construction dynamique du sens, Hermès, Paris 1996.

5 - جاء في لسان العرب لابن منظور، مادة (ح م ل): "وفي حديث علي: لا تناظروهم بالقرآن فإن القرآن حمال ذو وجوه، أي يحمل عليه كل تأويل فيحتمله، وذو وجوه أي ذو معان مختلفة".

6 - هذا تعريب لعنوان مؤلف جماعي تطرق إلى ظاهرة المشترك، من عدة زوايا. انظر،

Collectif : La polysémie ou l'empire des sens, P. U. de Lille, 2003.

7 - بالمفهوم المعجمي لا بالمفهوم البلاغي.

8 - انظر كتابه علم الدلالة.

References:

1 - Al-Jurjānī, al-Sharīf: At-ta'rifāt.

2 - Collectif: La polysémie ou l'empire des sens, P. U. de Lille, 2003.

3 - Ibn Manẓūr: Lisān al-'Arab.

4 - Jacquet, Guillaume: Polysémie verbale et construction syntaxique, étude sur le verbe jouer, 2003.

5 - Kleiber, Georges: Problèmes de sémantique, la polysémie en questions, P. U. du Septentrion, 1999.

6 - Omar, Aḥmad Mukhtār: 'Ilm ad-dalāla.

7 - Victorri, Bernard and Catherine Fuchs: La polysémie, construction dynamique du sens, Hermès, Paris 1996.

مجلة حوليات التراث، العدد 7، 2007، ص 181 - 198
ISSN 1112-5020

النداء بين النحويين والبلاغيين

مبارك تريكي
المركز الجامعي المدية، الجزائر

الملخص:

تهدف هذه المقاربة التوصيفية التحليلية إلى كشف المنهج الذي اتبعه النحويون والبلاغيون في معالجتهم للبنية الندائية باعتبارها ظاهرة كانت محل عناية مركزة من قبل الفريقين، فكان النحاة مدفوعين بظاهرة شيوع اللحن في العربية، وشعورهم أنه من واجبهم التقنين لهذه اللغة بهدف حفظها، وكان البلاغيون مدفوعين بهاجس الكشف عن سر الإعجاز القرآني، ومن ثم كان النداء موضوعا نحويا وبلاغيا مهما للفريقين، والمقالة تتبعت البنية الندائية عند النحاة فوجدتها تحظى بموقع متميز عندهم إذ لا يخلو كتاب ذو أهمية في النحو منها، ثم هي تشغل حيزا كبيرا في مساحة الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين، كما أدركت طريقة معالجة البلاغيين للنداء والرؤية التي نظروا منها إليه، وخلصت المقالة إلى أن النداء عولج معالجة شاملة نحويا وبلاغيا، وكانت معالجة الفريقين متكاملة متداخلة، بل كانت في بعض الأحيان متداخلة على المستوى المؤلف الواحد كما هو الحال عند سيبويه وابن السراج وغيرهما من النحويين الذين عالجوا النداء نحويا وبلاغيا.

الكلمات الدالة:

النحاة، البلاغيون، البنية الندائية، الإعجاز، المدارس النحوية.

The call between grammarians and rhetoricians

M'barek Triki
University Center of Medea, Algeria

Abstract:

This descriptive analytical approach aims to reveal the approach that the grammarians and rhetorics followed in their treatment of the nominative structure as a phenomenon that was the subject of focused attention by the two parties. The grammarians were driven by the phenomenon of the prevalence of melody in Arabic, and they felt that it was their duty to codify this language in order to memorize it. The rhetoricians were motivated by an obsession to reveal the secret of the Quranic miracles. Then the appeal was an important

تاريخ النشر: 2007/9/15
tm_barek@yahoo.fr

grammatical and rhetorical topic for the two groups, and the article followed the nominative structure of grammarians and found it to have a privileged position for them, as there is no significant book in its grammar, and then it occupies a large space in the area of grammatical disagreement between the Basaris and the Kufis. It also realized the way the rhetoricians dealt with the call and the vision from which they looked at it, and the article concluded that the appeal was dealt with comprehensively grammatically and rhetorically, and the treatment of the two groups was integrated and overlapping, and it was sometimes overlapping at the level of one author, as is the case with Sibawayh, Ibn al-Sarraj and other grammarians who process the call grammatically and rhetorically.

Keywords:

grammarians, rhetoricians, structure, inimitability, grammar schools.

اعتنى علماؤنا القدماء نحويوهم وبلاغيوهم عناية كبرى بلغتهم، فكان النحويون مدفوعين بهاجس شيوع اللحن في القرآن الكريم، وكان البلاغيون مدفوعين بهاجس كشف سر الإعجاز القرآني، ومن ثم فكلاهما تعرضا للظاهرة اللغوية في مستواها التركيبي، ومن الظواهر التركيبية التي كانت محل عناية الفريقين التركيب الندائي، من حيث سلامته النحوية واستقامته الدلالية أو الإبلاغية، ومن هنا كانت معالجتهم للتركيب الندائي، حيث لاحظوا انه تركيب يبعد في مظهره عن التراكيب غير الإسنادية، ومن ثم قدروا له الإسناد المضمر، وحكموا عليه بأنه جملة محذوفة الفعل والفاعل معا، وعومل في دراسة الفريقين له على أنه جملة.

بين العلمين، النحوي والبلاغي: ينص صاحب الكتاب في تصنيفه للكلام على وجوب مراعاة مستويين اثنين: هما المستوى النحوي، أو السلامة النحوية، وثانيهما المستوى البلاغي أو الصحة الإبلاغية[1]، وكثير من الدارسين اعتبروا جهود الرجل هنا أنموذجية، يجب أن يحتذى بها في دراسة الجملة العربية، واعتمادها في التحليل اللساني للكلام في اللسانيات العربية[2]، وتبين لنا من هذا أن لدراسة الجملة علمين اثنين: أحدهما يعنى بصحة التركيب، وهو علم النحو،

وثانيهما يعنى بما وراء هذه الصحة التركيبية من مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وما تدل عليه القرائن من معان تفهم من السياق - وهي معان زائدة على المعنى النحوي - ويسمى علم المعاني، والعلمان متكاملان، فلا يشك أحد في أن الجملة الصحيحة نحويا تظل مفتقرة إلى أحد أهم خصائص الصحة، تلك هي مطابقتها للمقام، ولمقتضى الحال، وما يستفاد من القرائن حين خروج الكلام عن مقتضى الظاهر، وكتب العلماء القدماء خير شاهد على تكامل هذين العلمين، وتضافرهما، فجهود البلاغيين كانت مكملة لجهود النحويين، وقد وجدنا العالم الواحد في المؤلف الواحد ينظر إلى الجملة بهذين المنظورين معا، وهو ما رأيناه عند سيبويه الذي يمتلئ كتابه بالإشارات البلاغية، حتى أنها تسير جنبا إلى جنب مع القواعد النحوية، والصرفية والصوتية، وعبد القاهر الجرجاني أسس نظرية النظم وحصر هيكلها في احترام معاني النحو، وقوانينه، وقد أجهد نفسه للتدليل على صحة نظريته هذه التي ارجع فيها المزية إلى النظم الذي هو وضع الكلام حسب مقتضيات علمي النحو والبلاغة، وإذا كان النحو عنده هيكلا تفرغ فيه الأبنية اللغوية المؤلفة، فان البلاغة تقع في صلب هذا الهيكل إذ لا وجود لها خارج التركيب النحوي، كما أن هدف العلمين واحد هو خدمة السلامة اللغوية تحقيقا في النهاية للسلامة الإبلاغية، لأن الهدف النهائي لأي عمل لغوي هو الدلالة، ومنه يظهر أن هناك ارتباطا وثيقا بين النحو، والبلاغة.

وإذا كان عبد القاهر الجرجاني أول من عبر عن هذا الارتباط الوشيج بين العلمين بعد أن لاحظ انفصالهما في زمانه، فان دراسات اللغويين المحدثين نجدها هي الأخرى تعبر عن هذا الارتباط نفسه، وهو ما نجده مجسدا عند الدكتور تمام حسان حين يجاهر بالقول "ومن هنا نشأت هذه الفكرة التي تتردد على الخواطر منذ زمن طويل أن النحو العربي أحوج ما يكون إلى أن يدعي لنفسه هذا القسم من أقسام البلاغة الذي يسمى علم المعاني، حتى انه ليحسن في رأيي أن علم المعاني قمة الدراسة النحوية أو فلسفتها إن صح هذا التعبير"[3] وقبل أن ينفصلا ظل العلمان ملتحمين متكاملين يثمران في الدرس اللغوي (النحوي والبلاغي) إلى

أن تم الفصل بينهما في العصور التي تلت عبد القاهر، فصار علم النحو علما جافا يفر منه الناس، وصار علم المعاني قواعد تجريدية تقدم للطلاب والراغبين دون جدوى، والنداء باعتباره - جملة إنشائية - حظي بجهود النحويين والبلاغيين معا، وقد التقت هذه الجهود في نقاط، واختلفت في نقاط أخر، ومن النقاط التي توافقت فيها جهود النحويين والبلاغيين في هذا الشأن تعريفهم للنداء.

لقد عرف النحاة النداء من منطلقين اثنين: من منطلق حكمي إعرابي، ومن منطلق وظيفي، وقد تبنى البلاغيون التعريف الوظيفي للنداء، فكانت أقوالهم فيه متطابقة مبنى ومعنى مع أقوال إخوانهم النحويين، ونظرة خاطفة في هذا التعريف تتركنا نكتشف أنهم متفقون في معنى النداء بأنه "تنبيه المدعو وطلب إصغائه وإقباله على الداعي"(4)، وان العامل فيه محذوف نابت عنه أداة، وان أدوات النداء محصورة عندهم عددا، واستعمالا، مع مرونة تسمح لها بتبادل الأدوار في الاستعمال تبعا لمنزلة المنادى في ذهن المنادي، تلك هي المعاني التي يجسدها تعريف النحاة والبلاغيين للنداء، أو على الأصح أحد قسمي تعريف النحاة للنداء مع اتفاقهم على كونه جملة إنشائية طلبية منقولة إلى الإنشاء، فهم قد اصطلحوا على أن الجملة الندائية جملة فعلية محذوفة الفعل والفاعل معا، لأن ظهور هذا الفعل يجعلها جملة خبرية، وقولهم هذا قد جر عليهم انتقادات شديدة قديما وحديثا، أما قديما فعلى لسان ابن مضاء القرطبي الأندلسي الذي ذهب إلى القول بان هذا التقدير المزعوم مفسد للمعنى لأنه يغير الجملة من جملة إنشائية طلبية إلى جملة خبرية، وهذا التقدير مناقض لمفهوم النداء(5).

وأما حديثا فهناك الكثير من الباحثين من درج مدرج ابن مضاء، فأنكر هذا التقدير من النحاة لنفس الحجة التي تحجج بها ابن مضاء، ومنهم الدكتور محمد عيد في كتابه الموسوم: (أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث). والذي ساند فيه ابن مضاء فيما ذهب إليه مساندة مطلقة ورأى فيه المنهج الذي يساير علم اللغة الحديث، وثار فيه على منهج النحاة القدماء القائلين بالتأويل والتقدير، ورأى انه منهج يخالف المنهج العلمي الصحيح، وان

أصحابه قد أجهدوا النص اللغوي بالتقدير والتأويل، كما ندد بلا بدية سيبويه في المسند والمسند إليه[6]، ومنهم كذلك عبده الراجحي الذي رأى في هذا التقدير تخيلا غير واقعي للغة على حد قوله، ورجح أن يكون حرف النداء هو العامل في المنادى[7]، وإذا كان الراجحي قد اعمل الحرف في المنادى - وهو رأي كان قد سبقه إليه ابن جني وأستاذه أبو علي الفارسي كما هو مذكور في مظانه - فان باحثا آخر، وهو مهدي المخزومي رأى في حروف النداء مجرد أدوات للتنبيه ليس إلا، فهي في نظره لا تعمل شيئا، وقد ذهب باحث ثالث إلى نفي صفة الجملة بنوعيها الاسمية والفعلية على التركيب الندائي كلية، فالنداء في نظر هذا الباحث يفتقر إلى العناصر المكونة للجملة والتي هي ركنا الإسناد، وحجته في ذلك أن النداء يخالف من حيث التركيب الجملتين مع استقلاله بتمام الفائدة[8].

1 - أهمية الجملة الندائية في العملية التواصلية التبليغية:

النداء باعتباره وحدة قاعدية في الخطابين الشفهي والكتابي له أهمية بالغة، وأهميته تكمن في كونه البنية الخطابية الأكثر دورانا على الألسنة والأقلام، لما تمتع به هذه البنية من قدرة على التعبير عن مختلف الأغراض، والمشاعر الإنسانية، فالنداء هو الطريقة المثلى بصيغه الظاهرة والمحذوفة، وإشكاله المختلفة، وأساليبه المتنوعة للتعبير عن الغرض حين تقصر الوسائل الأخرى، من إشارة، وإيماءة، وحركة، وغمزة، وبسمة، فقد يلجأ إليه المنبه، والداعي، والمتضجر، والشاكي والمتوعد. لذلك وجدنا النداء أهم البنى الخطابية تداولا من قبل اللسانيين، فقد درس صوتيا، وصرفيا، ونحويا، وبلاغيا، ودلاليا. ولئن لم تظهر الدراسة بجلاء إلا على المستوى النحوي، والبلاغي، فإن ذلك يعود في نظري إلى التطور الدرسين النحوي والبلاغي مقارنة بغيرهما من الفروع اللسانية الأخرى.

2 - النداء أحد الأبواب النحوية المهمة:

ذكرت سابقا أن للنداء أهمية بالغة في المنظومة اللغوية العربية، وبينت أن أهميته تكمن في الدور الذي يؤديه في الحياة البشرية، ووظيفته في التواصل بينهم، وإذا كان معلوما أن التواصل لا يتم إلا استنادا إلى تخاطب، فان النداء أبرز

أدوات هذا التخاطب، لأنه يجسد دورة التخاطب، حيث يتوافر على مخاطب بكسر الطاء (منادي) ومخاطب بفتح الطاء (منادى) ورسالة، ولما كان النداء خطابا، تنوعت أغراضه بحسب صدوره وتوجيهه، فهو قد يصدر من أسفل إلى أعلى، أو من أعلى إلى أسفل، أو من مخاطبين متساويين، كما قد يكون المنادى حقيقيا وقد يكون مجازيا، وهو في كل هذا تتغير أشكاله، وأغراضه، الأمر الذي جعل النحاة يدرسونه دراسة تشريح، وتعليل لإبراز وظيفته داخل الخطاب، ومن هنا كان النداء موضوعا من الموضوعات النحوية المهمة، حيث إن من يتصفح المصادر النحوية يجدها تخصص له حيزا كبيرا في طياتها، فمن يرم المصادر النحوية يجدها تزخر بكم هائل من أقوال أوائل النحاة عن النداء بصريهم، وكوفييهم، فنجد أقوالا لعيسى بن عمر الثقفي، ولأبي عمر وبن العلاء، والخليل بن احمد الفراهيدي الذي تكثر أقواله في الكتاب حتى كأنه يعتبر هو المشيد لقواعد النداء، ثم سيبويه الذي لا نجده يكتفي بذكر أقوال هؤلاء النحاة في كتابه، بل يدعمها بآرائه، وتحليلاته، ثم يونس بن حبيب الذي ينقل آراءه سيبويه في الكتاب، ثم الكسائي الكوفي الذي تتناثر أقوال له عن النداء، ثم قطرب الذي احتفظت الكتب المتأخرة ببعض أقواله في النداء، ثم الفراء الذي كانت له آراء منفردة في النداء موجودة في كتبه، ثم الأخفش البصري الذي تناثر أقواله وآراؤه أيضا في النداء، ثم الجرمي الذي حفظت له المصادر أقوالا في النداء منها اختياره النصب لتابع المنادى المعطوف المقرون بآل، ثم المازني الذي اشتهر بآراء له في النداء خالف فيها سيبويه، على أن معظم هذه الآراء خاصة البصرية منها وجدناها في الكتاب لسيبويه الذي نعتقد أن قواعد النداء قد اكتملت على يديه، فلم يترك للمتأخرين غير ترتيب العناوين والأبواب.

إذن فأسلوب النداء لم يكن غائبا عن أوائل النحاة بصريهم وكوفييهم، وهذا دليل على مكانته وأهميته في العملية التخاطبية التواصلية. ولما كان النداء على هذه الأهمية، فانه حظي بمكانة متميزة عند علماء البصرة وعلماء الكوفة هذه الحظوة أهلته لأن يحتل موقعا متميزا في مدرستي البصرة والكوفة، وهو الموقع

الذي نود الكشف عنه الآن.

3 - موقعه في مدرستي البصرة والكوفة:

كنت قد قلت سابقا أن النداء أعظم باب نحوي في المنظومة اللغوية العربية، واستدللت على هذا الأمر بحاجة المتكلمين إليه حين تقصر الوسائل الأخرى، وبكثرة الدراسات التي أقيمت حوله، حيث إننا لا نجد كتابا ذا أهمية في النحو والبلاغة، وعلوم اللسان إلا وكان للنداء فيه حضور، زيادة على سعة الدراسة وتشعبها، حيث تخصص له عشرات الصفحات، وهو أمر كاف في نظري للدلالة على أهميته في المنظومة اللغوية، ونزيد الأمر استدلالا حين وجدناه يستحوذ على نسبة معتبرة من مسائل الخلاف القائمة بين علماء البصرة وعلماء الكوفة، حيث وجدنا ألا نباري يخصص له ثمان مسائل من مجموع 121 مسألة أحصاها في كتابه الإنصاف في مسائل الخلاف[9]، فلو لم يكن النداء على أهمية بالغة لما انشغل به النحاة هذا الانشغال ولما تعمق الخلاف بينهم إلى هذه الدرجة ثم إن هذا الخلاف في النداء لا ينحصر في تلك المسائل الثمان، بل يتعداه إلى وجود الخلاف حتى يبين نحاة المدرسة الواحدة، حيث أن البحث في المصادر النحوية يؤدي بنا إلى تسجيل عدد من الآراء تضاربت فيما بينها، لنحاة بصريين، وكوفيين على إننا نكتفي هنا بالمسائل المحصورة في الإنصاف، ابتداء من المسألة الخامسة والأربعين إلى المسألة الثانية والخمسين حسب ترتيبها بهدف تحديد موقعه في المدرستين على أن يكون هذا باختصار.

وأولاها: القول في المنادى المفرد معرب أم مبني: وخلاصتها أن الكوفيين قالوا برفعه بغير تنوين إلا الفراء، فإنه ذهب إلى القول ببنائه، أما البصريون فقالوا ببنائه على الضم في محل نصب ولكل فريق حججه.

ثانيها: القول في نداء الاسم المحلى بأل: وخلاصتها أن الكوفيين قالوا بالجواز والبصريين قالوا بالمنع ولكل فريق حججه وشواهده.

ثالثها: القول في الميم في اللهم أعوض من حرف النداء أم لا: وخلاصتها أن البصريين يقولون بأنها عوض والكوفيين يمنعون ذلك ولكل منهما حججه أيضا.

رابعها: القول هل يجوز ترخيم المضاف إليه بحذف آخر المضاف إليه: وخلاصتها أن الكوفيين يقولون بالجواز والبصريين يقولون بالمنع ولكل حججه.
خامسها: القول هل يجوز ترخيم الاسم الثلاثي: وخلاصتها أن الكوفيين يقولون بالجواز والبصريين يقولون بالمنع ولكل تعليلاته.
سادسها: القول في ترخيم الرباعي الذي ثالثه ساكن: وخلاصتها أن الكوفيين يقولون أن الترخيم يكون بحذف الرابع الساكن وحذف الحرف الأخير والبصريين يقولون بحذف الأخير فقط.
سابعها: القول في ندبة النكرة والأسماء الموصولة: وخلاصتها أن الكوفيين يقولون بجواز ندبة النكرة والأسماء الموصولة والبصريين يقولون بالمنع.
ثامنها: القول هل يجوز إلقاء علامة الندبة على الصفة: وخلاصتها أن الكوفيين يقولون بالجواز وساندهم يونس بن حبيب البصري والبصريين يقولون بالمنع ولكل فريق حججه.

4 - النداء أحد الموضوعات البلاغية المهمة:

الكلام عند البلاغيين قسمان[10]: خبروا نشاء، وهو القول المعتبر عندهم، ونحن إليه أميل، ولا عبرة بمن قال بالتقسيمات الأخرى التي تدخل هذا القسم في ذاك، وهما مختلفان كجعلهم النهي في حيز الأمر وهما مختلفان، والنداء في باب الأمر أيضا وهما مختلفان وغيرها من التقسيمات التي تذكرها المصادر البلاغية[11].

والإنشاء لغة الإيجاد والاختراع من عدم قال تعالى: "إنا أنشأناهن إنشاء فجعلناهن أبكارا عربا"[12] يعني خلقناهن خلقا بعد الخلق الأول ولما اختص هذا النوع من الكلام بان إيجاد لفظه إيجاد لمعناه سمي إنشاء، وبه نكون قد وضعنا مبحثنا في إطاره البلاغي، ومنه يتبين لنا أن النداء أما اصطلاحا: فهو ما لا يصح أن يقال لقائله انه صادق فيه أو كاذب لأن المتكلم لا يخبر عن شيء بل يطلب إيجاد معدوم[13] وهو بهذا المعنى قسيم الخبر، وهو عندهم على قسمين: إنشاء طلبي، وإنشاء غير طلبي[14].

والإنشاء الطلبي: هو الذي يهمنا لأن موضوعنا يقع في دائرته ويعرف بلاغيا بأنه ما يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب ولو في اعتقاد المتكلم، أو هو ما يتأخر وجود معناه عن وجود لفظه[15] ويشمل خمسة أقسام هي: الأمر والنهي والاستفهام والتمني والنداء وهذه الأقسام موضع اهتمام البلاغيين لاختصاصها بكثير من الدلالات البلاغية وعليه فقد قصر البلاغيون بحوثهم على هذا القسم، ومنه النداء الذي درجوه في قسم الإنشاء الطلبي وهذا الاندراج منهم يدل على أن النداء كلام أي جملة. إذن فالنداء يدرس بلاغيا ضمن علم المعاني، وفي قسم الإنشاء الطلبي وبه يكون النداء أحد الموضوعات البلاغية المهمة.

5 - منهج الفريقين في دراسة النداء:

منهج النحاة في المعالجة: كانت معالجتهم للنداء شاملة كاملة، شملت كل جوانبه.

التعريف اللغوي: اتفق جمهور النحويين بصريهم وكوفييهم على أن النداء في اللغة هو مصدر الفعل نادى ينادى بمعنى الصوت والدعاء وتكسر نون النداء وتضم[16]، وقد نعدم التعريف اللغوي هدا عند سيبويه.

التعريف الاصطلاحي: لم نجد معشر النحويين متفقين في تعريفهم للنداء اصطلاحا فقد كانت تعاريفهم تابعة لمنطلقاتهم النظرية، فمن نظر إليه وظيفيا كان هذا منطلقه، فعرفه وظيفيا، فقال عنه.هو دعوة المخاطب الإقبال، ومن نظر إليه إعرابيا، أي إلى أحواله كان هدا منطلقه فعرفه انطلاقا من موقعه الأعرابي، ولعل هذا التعريف نجده عند سيبويه الذي يقول عنه اعلم "أن النداء كل اسم مضاف فيه فهو نصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره، والمفرد رفع وهو في موضع اسم منصوب"[17].

حروفه: الحروف التي ينبه بها المنادى والتي هي ركن مذكور أو ملحوظ ثمانية عند المتأخرين: الهمزة بنوعيها المقصورة والممدودة، أي، أي، يا، أيا، هيا، وا.

استعمالها: بعضها. يستعمل للقريب، وبعضها للبعيد وتتبادل المنازل حسب القرب والبعد وقد ينزل القريب منزلة البعيد والعكس.

حذفها: تتعرض للحذف وهذا يقصر على (يا) دون غيرها، وتقدر عند الحذف وحدها وهناك مواضع يمتنع فيها الحذف، مفصلة في كتبهم، ومواضع يقل فيها الحذف، ومواضع يجوز فيها الحذف[18].

أنواع المنادى وأحكامها: يقسم النحاة المنادى إلى أقسام بحسب النظر إليه، فهو من حيث البناء والإعراب قسمان[19]: مبني ويضم العلم، والنكرة المقصودة، ومعرب، ويضم المضاف والشبيه به، والنكرة غير المقصودة.

ويقسم من حيث نوع المنادى إلى قسمين: حقيقي ومجازي.

حذف المنادى: أجاز أغلبية النحاة حذف المنادى وأنكره بعضهم ولكل حججه[20].

تابع المنادى: لم يقف النحاة في معالجتهم للنداء عند التركيب الندائي، بل تجاوزوه إلى دراسة ما يتبعه، لما لهذا التابع من علاقة وطيدة به، وفصلوا أحكامه، وهي موجودة في كتبهم.

كما تتبعوا الحالات التي يخرج إليها النداء، وهي المعروفة بالاستغاثة، والندبة والتعجب، وما يتعرض له المنادى من حذف وهو الترخيم، وخلاصة القول إنهم فحصوا التركيب الندائي فحصا دقيقا شاملا كاملا، وتمكنوا من تقديم دراسة وافية حوله، وقد سلكوا في كل ذلك منهجا وصفيا تفسيريا تعليليا.

6 - منهج البلاغيين في المعالجة:

إذا كان النحاة قد انقسموا في تعريفهم للنداء حسب نظرتهم إليه، فمن نظر إليه وظيفيا تواصليا ركز في تعريفه على الجانب اللغوي الوظيفي ومن نظر إليه حكميا إعرابيا ركز في تعريفه على الحكم الإعرابي للمنادى، قلت إذا كان هذا هو تعريف النحاة فان البلاغيين وبحكم تأخرهم زمنيا عن النحويين وتأخر علمهم من حيث النشأة عن علم النحو وبحكم أن المتأخر يستفيد حتما من التقدم - وهو ما نعتقده جازمين بوقوعه بينهما - وبحكم تكامل العلمين كان تعريف البلاغيين للنداء واحدا موحدا، ومن أراد أن يتأكد مما قلناه عليه أن يعود إلى المصادر البلاغية حيث يجد أقوالهم في تعريف النداء متطابقة قلبا وقالبا فهو عندهم: طلب المتكلم

إقبال المخاطب عليه بحرف نائب مناب أنادي المنقول من الخبر إلى الإنشاء وهو أيضا: دعوة المخاطب بحرف نائب مناب فعل كأدعو ونحوه[21] كما قيل فيه أيضا هو التصويت بالمنادى لإقباله عليك[22].

فهذه التعاريف متفقة جميعها على معاني الدعوة، والطلب، والإقبال، والاستحضار مع إشارة هذه التعاريف إلى حذف الفعل، وإنابة حرف النداء منابه هذا من جهة، ومن جهة أخرى فان هذا التعريف الموحد الذي استقر عليه البلاغيون نجده يتطابق تماما مع أحد تعريفي النحويين للنداء الأمر الذي يجعل استفادتهم مؤكدة، ذلك أن البلاغيين لما جاؤوا وجدوا إخوانهم النحاة قد سبقوهم إلى مدارسة النداء مدارسة شاملة، شملت كل جوانبه، ومنها تعريفهم هذا الذي تبناه البلاغيون لملاءمته مع درسهم البلاغي.

أدواته: كما اتفق البلاغيون على تعريف واحد للنداء اتفقوا أيضا على أدواته وكيفية استعمال هذه الأدوات في الخطاب الندائي وهي عندهم ثمان أدوات: الهمزة، وأي، وآي، ويا، وأيا، وهيا، ووا، مع الإشارة إلى أن الهمزة نوعان مقصورة وممدودة[23].

استعمالها: وهي في الاستعمال على صنفين أو على نوعين مع خلاف في يا.

اثنتان منها للمنادى القريب، قربا حسيا، أو معنويا، وهما الهمزة وأي، وباقي الأدوات للمنادى البعيد بعدا حسيا أو معنويا مع إجازتهم إمكانية تبادل الأدوار بين هذه الأدوات تبعا لمنزلة المنادى في ذهن المنادي، فقد ينزل البعيد منزلة القريب أو ينزل القريب منزلة البعيد لدواع بلاغية ولهم في ذلك أمثلة غزيرة.

أغراض النداء البلاغية: الغرض البلاغي للنداء يتحدد من خلال العلاقة التي تنشا بين المنادي والمنادى مباشرة بعد إحداث التركيب اللغوي الندائي والتصويت به، فان كان التعبير الندائي يحمل مقاصد واضحة صريحة تفهم من التركيب اللغوي نفسه من دون اللجوء إلى وسائل أخرى خارجية كان الغرض من النداء حينئذ أصليا وهو تنبيه المخاطب أي المنادى وتهيئته لاستقبال ما يطلب منه، فيبقى المنادى هنا مشدوها للمعاني التي تتبع النداء، لأنها هي المقصودة، أما

الجملة الندائية هنا فدلالتها لا تتعدى التنبيه، والتحضير، فهي ذات وظيفة تنبيهية إشارية استحضارية.

وقد ينزل هنا كما ذكرنا سابقا البعيد منزلة القريب أو القريب منزلة البعيد، فيكون هذا التنزيل معنى زائدا على المعنى الأصلي الذي هو التنبيه والاستحضار، ولا يعتبر في نظرنا هذا التنزيل خروجا بالنداء عن معناه الأصلي. وإن كان هناك من البلاغيين من اعتبره خروجا عن الغرض الأصلي.

أما إن كان التركيب الندائي يتضمن معاني خفية زائدة على المعنى الأصلي ترتبط بالجوانب النفسية والشعورية والوجدانية لكل من المنادي والمنادى يعتمد في الكشف عنها على القرائن المقالية والمقامية كان النداء حينئذ خارجا عن معناه الأصلي إلى أغراض بلاغية أخرى تفهم من السياق وهذا هو المعبر عنه بلاغيا بخروج النداء عن معناه الأصلي.

7 - خروج النداء عن معناه الأصلي:

قد يستفاد من لفظ النداء بمعونة المقام ودلالة القرائن معان أخر غير طلب الإقبال الذي هو المعنى الأصلي لها[24]، ومن هذه المعاني الإغراء، التحسر، الزجر، وغيرها من المعاني التي نفضل قبل التطرق إليها الإشارة بالقول إلى أن من البلاغيين من يعتبر تنزيل القريب منزلة البعيد وتنزيل البعيد منزلة القريب خروجا عن المعنى الأصلي للنداء، ومنهم من يعتبرها غير ذلك. لذلك فنحن نرى أن خروج النداء عن معناه الأصلي إلى معاني أخر يكون على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ويكون على مستوى أد وات النداء نفسها في الاستعمال، حيث تتبادل أماكنها توافقا مع منزلة المنادى في ذهن المنادي، كتنزيل البعيد منزلة القريب، أو العكس لغرض بلاغي ذكرته سابقا وهذا النوع من النداء كنا قد ذكرنا رأينا فيه منذ قليل فقلنا انه باق على أصله في الدلالة على الطلب والإقبال والتنبيه ولا نرى فيه خروجا إلى معان أخر غير هذه.

النوع الثاني: أما هذا النوع فيكون على مستوى الأساليب النحوية نفسها، سواء كان هذا الأمر واقعا بين الأسلوب الخبري والإنشائي، أو بين تراكيب الأسلوب

الإنشائي نفسه، وقد قال البلاغيون بتبادل المواقع بين الأساليب، كان يوضع الخبر موضع الإنشاء أو العكس وكوضع الأمر موضع النهي ووضع النداء موضع الأمر داخل الأسلوب الإنشائي نفسه، وهو ما يمكن تسميته بتبادل المواقع الدلالية بين الأساليب (التراكيب) النحوية والبلاغية، ومنه هنا وضع النداء موضع التعجب كقول الشاعر(25):

يا لك من قبرة بمعمر خلا لك الجو فبيضي واصفري

وقول الآخر(26):

فيا لك من ليل كان نجومه بكل مغار الفتل شدت بيذبل

وقول الفرزدق يهجو جريرا(27):

فواعجبا حتى كليب تسبني كان أباها نهشل ومجاشع

ومنه كذلك وضعه موضع الاختصاص ومن أمثلته قول الشاعر:

نحن الحرائر إن مال الزمان بنا لم نشك إلا إلى الرحمان بلوانا

وقول النبي (صلى الله عليه وسلم): "نحن معاشر الأنبياء لا نورث"(28).

ومنه أيضا وضع النداء موضع المدح والذم ومن أمثلتهم على هذا في المدح قول الشاعر:

أيا قمرا تبسم عن أقاح ويا غصنا يميل مع الرياح

وفي الذم قولهم: يا ابخل الناس، ويا مستحل الحرام. ومنه انتقال النداء وهو في صيغته للدلالة على الاستغاثة والندبة وقد أدرجتهما في هذا القسم لأنهما تركيبان لغويان ذوا مدلولين نحويين، بمعنى آخر أن دلالتهما على الاستغاثة أو الندبة مستنتجة من تركيبهما لا من المقام، إذن فالاستغاثة والندبة معنيان نحويان لا مقاميان ومن امثلتهم على الاستغاثة قول الشاعر:

يا للرجال ذوي الألباب من نفر لا يبرح السفه المردي لهم دينا

النوع الثالث: ويكون فيه فعلا خروج النداء عن معناه الأصلي إلى معان أخر تفهم بمساعدة المقام والقرائن، وهذه المعاني المنقول إليها النداء ليست معاني نحوية، اقصد ليس لها تركيب لغوي نحوي خاص تعرف به في الدرس النحوي كالتراكيب المذكورة سابقا في النوع الثاني وإنما هي معان سياقية مقامية تفهم بمعونة المقام وقرائن الأحوال، يمكن أن نستشفها من أي تركيب نحوي تضمن أداة نداء مذكورة، أو ملحوظة، ومع هذا جدير بنا أن نشير بالقول إلى أن النداء لا ينحصر فيما ذكرناه من وجوه بلاغية، وإنما الذي ذكرناه هو أهم الأغراض المتداولة عند البلاغيين، وإلا فيمكن الوقوف على أغراض أخرى لم نأت على ذكرها نحن ومنه يكون فعلا أن النداء أحد الموضوعات البلاغية المهمة.

لقد اختلفت طريقة معالجة النحويين والبلاغيين للنداء حسب نظرة كل فريق، إذ لكل فريق الزاوية التي ينظر منها للنداء، كما أن لكل علم موضوعاته واهتماماته وأهدافه.

فلقد عالج النحويون النداء معالجة شاملة، شملت كل جوانبه ابتداء من تعريفه، وذكر أدواته، ومواضع استعمالها، وحذفها، ثم تقسيمه تبعا لحكمه الإعرابي خمسة أقسام ذكرت في موضعها، ولاعتبارات أخرى أيضا مع تبيان الحكم الإعرابي لكل قسم من هذه الأقسام، ثم ذكر توابع المنادى، وحكم كل تابع منها حسب نوعية التابع، وحكم المتبوع (المنادى) ثم ذكر الأسماء التي لازمت النداء فلم تبرحه إلى غيره من الأساليب الأخرى، والأسماء التي لا تنادى، والتعليل على ذلك، ثم خروج النداء عن معناه الأصلي إلى معان أخر، كالتعجب، والاستغاثة، والندبة، والاختصاص، والترخيم، وفي كل قسم من هذه الأقسام أو العناوين تفصيلات وتدقيقات، وخلافات بين النحاة مدعومة بالشواهد، والشواهد المضادة، كما تدل هي على نفسها في موضعها، كما خرج النداء عن أصله ليدل على عدد من الأغراض الأخرى كالإغراء والزجر والتحسر والحزن المرفوق بالحسرة والتدله والتحير والتضجر، والدعاء، التحبب، والتحقير، والتلذذ، والعتاب، والتهديد والوعيد، والذم، والتنبيه، والخضوع والتضرع، والشكوى من

الزمن، والتوجع، والتحذير، والتأكيد وغيرها من الأغراض وهي أغراض شتى احتملها النداء، وان كان في أصله وضع لتنبيه المدعو، ونحن نلحظ أن هذه الأغراض المذكورة ليس لها تركيب لغوي نحوي تستقل به كالذي ذكرنا في النوع الثاني، فليس للزجر، والتحسر، والحزن، والتدله، والدعاء، والتحبب، والتهديد والوعيد... وغيرها مما ذكر تراكيب لغوية نحوية تعرف بها عند علماء النحو، وإنما هي أغراض بلاغية مقامية ترتبط بخوالج النفس للمتواصلين، يمكن أن نستشفها من أي تركيب نحوي تضمن أداة نداء مذكورة أو ملحوظة.

أما البلاغيون فقد اختلفوا في طريقة المعالجة لموضوع النداء عن النحويين نظرا لطبيعة النظرة التي ينظرون منها إليه، وطبيعة درسهم البلاغي الذي يعنى بمقتضى الحال والمقام، وما تشير إليه القرائن، لذلك لم يعنوا في معالجتهم بتقسيمات النحويين وتفصيلاتهم. ووجدناهم بعد تعريف النداء، وذكر أدواته، ومواضع استعمالها، وحذفها ينتقلون إلى معالجة أغراضه البلاغية ضامين جهودهم إلى جهود النحويين، فأثمرت عن كشف العديد من الأغراض التي تنتشر وراء التركيب الندائي، لذلك وجدنا الفريقين يشيران في معالجتهم للجملة الندائية إلى هذه الأغراض التي خرج فيها النداء عن أصله ليدل عليها، كالتعجب والاستغاثة والندبة والاختصاص والترخيم، وهي أغراض مشتركة بين النحويين والبلاغيين إلا أننا فضلنا نحن أن ندرجها ضمن المعنى النحوي التركيبي كما ذكرنا سابقا، وقد بررنا موقفنا هناك بالقول إن النداء هنا منقول دلاليا بهيئته للدلالة على تركيب نحوي في الأصل، وعلى كل وكيفما كان الأمر فتبقى هذه الأغراض مشتركة بين الفريقين أما حين خروج التركيب الندائي دلاليا عن أصله للدلالة على أغراض أخرى ليست تركيبية بالأصالة، فهنا يكون دور البلاغيين أقوى فتظهر جهودهم وتتضافر مع جهود النحويين، إذ بعد أن تتوقف جهود النحويين عند دلالة التركيب تنطلق جهود البلاغيين للبحث فيما وراء التركيب من أحوال وهيئات ومقامات فكانت النتيجة أن اكتشف البلاغيون أغراضا عديدة للتركيب الندائي وجد فيها الكتّاب والشعراء والمبدعون متنفسا للتعبير، وقد ذكرنا منها عددا

غير قليل فيما سبق ولا بأس أن نعيد ذكر بعضها الآن، كالتذكر، والحزن، واللوم، والعتاب، والوعد، والوعيد، والتهديد، والذم، والمدح، والدعاء، والإغراء، والتحريض، وغيرها مما ذكرته في موقعه، ومما لم اذكره، وقد لاحظنا تداخل هذه الأغراض، وتعددها في الشاهد الواحد، مما يدل على أنها أغراض نفسية شعورية ترتبط بخوالج النفس البشرية، ومشاعرها الكامنة فيها، وعليه فهي معان مؤهلة بطبيعتها لأن تختلف حولها الأفهام.

وخلاصة القول في كل ما سبق بعد عرض جهود النحويين والبلاغيين في النداء اتضح لنا أن جهود العلماء العرب في دراسة الجملة كانت قيمة خاصة في نظرية العامل التي ينبني عليها النحو العربي كله، إذ بفضلها تمكن النحاة العرب، ومعهم البلاغيون من بناء الجملة العربية بناء محكما أساسه العلاقات الوشيجة بين الكلم المكونة للتركيب، وقد عبر سيبويه عن هذه الوشيجة في باب المسند والمسند إليه بقوله (وهما مما لا يستغني أحدهما عن الأخر) ومن ثم صار هذا البناء نظرية علمية قائمة بذاتها لم تفلح جهود المحدثين في هدمها.

الهوامش:

1 - سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة الخانجي، ط2، مصر 1988، ج1، ص 23.

2 - د. محمد حماسة عبد اللطيف: النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار الشروق، القاهرة 2000، ص 65 وما بعدها.

3 - انظر، د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية للكتاب، ط2، 1979، ص 18.

4 - انظر، أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، دار الفكر، بيروت 1978، ص 105.

5 - ابن مضاء القرطبي: الرد على النحاة، تحقيق د. شوقي ضيف، دار الفكر العربي، القاهرة 1947، ص 88-93.

6 - د. محمد عيد: أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب، ط6، القاهرة 1997، ص 188 و231.

7 - د. عبده الراجحي: دروس في المذاهب النحوية، ص 227.

8 - د. عبد الرحمان أيوب: دراسات نقدية في النحو العربي، القاهرة 1957، ص 129.
9 - الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، دار الفكر، دمشق (د.ت)، ج1، ص 323 وما بعدها.
10 - عبد العزيز عتيق: علم المعاني، دار الآفاق العربية، القاهرة 1998، ص 33.
11 - انظر، الأمالي الشجرية، ج1، ص 388، والأساليب الإنشائية لعبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط5، القاهرة 2001، ص 24.
12 - سورة الواقعة، الآية 35.
13 - انظر، أحمد محمد نحلة: علم المعاني، دار العلوم العربية، بيروت 1990، ص 81.
14 - نفسه.
15 - انظر، الشيخ عبد الواحد وافي: دراسات في علم المعاني، مكتبة الإشعاع الفنية، (د.ت)، ص 76.
16 - أبو حيان الأندلسي: ارتشاف الضرب، تحقيق الدكتور رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة 1998، ج4، ص 71.
17 - سيبويه: الكتاب، ج2، ص 182.
18 - انظر، عباس حسن: النحو الوافي، دار المعارف، ط8، مصر، ج4، ص 9.
19 - نفسه.
20 - انظر، عبد السلام محمد هارون: الأساليب الإنشائية، ص 141.
21 - أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الفكر، ط12، بيروت 1978، ص 105، وانظر أيضا، د. أحمد محمد نحلة: المرجع السابق، ص 102.
22 - الشيخ المراغي مصطفى، ص 93.
23 - يحيى العلوي علي بن حمزة: الطراز، طبعة المقتطف، مصر 1914، ج3، ص 293.
24 - أحمد محمد فارس: النداء في اللغة والقرآن، دار الفكر العربي، 1989، ص 161.
25 - البيت لطرفة بن العبد، انظر، ديوانه، ص 46.
26 - البيت لامرئ القيس، انظر، ديوانه، دار صادر، بيروت 2000، ص 49.
27 - البيت للفرزدق.
28 - الحديث في البخاري باب المغازي وباب فضل الصحابة.

References:

* - The Holy Quran.
1 - ʻAbd al-Latīf, Muḥammad Ḥamasa: An-naḥw wa ad-dalāla, Dār al-Shurūq,

Cairo 2000.

2 - ʻAtīq, ʻAbd al-ʻAzīz: ʻIlm al-maʻānī, Dār al-Afāq al-ʻArabiyya, Cairo 1998.

3 - ʻEīd, Muḥammad: ʼUsūl an-naḥw al-ʻarabī fī naḍar an-nuḥāt, ʻĀlim al-Kutub, 6th ed., Cairo 1997.

4 - Abū Ḥayyān al-Andalusī: Irtishāf aḍ-ḍarb, edited by Rajab ʻUthmān Muḥammad, Maktabat al-Khānjī, Cairo 1998.

5 - Al-Anbārī: Al-inṣāf fī masāʼil al-khilāf bayna an-naḥwiyīn al-baṣriyīn wa al-kūfiyīn, Dār al-Fikr, Damascus (n.d.).

6 - Al-Hāshimī, Aḥmad: Jawāhir al-balāgha, Dār al-Fikr, Beirut 1978.

7 - Ayyūb, ʻAbd al-Raḥmān: Dirāsāt naqdiyya fī an-naḥw al-ʻarabī, Cairo 1957.

8 - Fāris, Aḥmad Muḥammad: Al-nidāʼ fī al-lugha wa al-Qurʼān, Dār al-Fikr al-ʻArabī, 1989.

9 - Hārūn, ʻAbd al-Salām Maḥammad: Al-asālīb al-inshāʼiya, Maktabat al-Khānjī, 5th ed., Cairo 2001.

10 - Ḥassan, ʻAbbās: An-naḥw al-wāfī, Dār al-Maʻārif, 8th ed., Cairo.

11 - Ḥassān, Tammām: Al-lugha al-ʻarabiyya maʻnāha wa mabnāha, Al-Hayʼa al-Miṣriyya li al-Kitāb, 2nd ed., Cairo 1979.

12 - Ibn Maḍḍāʼ al-Qurṭubī: Ar-rad ʻalā an-nuḥāt, edited by Shawkī Ḍayf, Dār al-Fikr al-ʻArabī, Beirut 1978.

13 - Imruʼu al-Qays: Dīwān: Dār Ṣādir, Beirut 2000.

14 - Nakhla, Aḥmad Muḥammad: ʻIlm al-maʻānī, Dār al-ʻUlūm al-ʻArabiyya, Beirut 1990.

15 - Sibawayh: Al-kitāb, edited by ʻAbd al-Salām Hārūn, Maṭbaʻat Al-Khānjī, 2nd ed., Cairo 1988.

16 - Wafī, ʻAbd al-Wāḥīd: Dirāsāt fī ʻilm al-maʻānī, Maktabat al-Ishʻāʻ al-fanniyya, (n.d.).

17 - Yaḥya al-ʻAlawī: At-ṭirāz, Al-Muqtaṭif edition, Cairo 1914.

مجلة حوليات التراث، العدد 7، 2007، ص 199 - 214
ISSN 1112-5020

الغذامي ومشروع النقد الألسني

عمر زرفاوي
المركز الجامعي تبسة، الجزائر

الملخص:
ليس من السهل على أية مقاربة نقدية الإحاطة بمشروع الغذامي النقدي، ويعزى ذلك إلى عديد الأسباب، منها ما يتعلق بالمشروع نفسه، ومنها ما يتعلق بالناقد في حد ذاته، فالمشروع ظل يتنامى من النقد الألسني إلى النقد الثقافي ويتجدد من الداخل، كل يظن أنه أصابه الإفلاس وأوشك على البوار، هذا فضلا عن اتساع رقعته (أربعة عشر مؤلفا)، وتجاور التنظير والتطبيق في معظم ما أنجز الناقد حتى أضحا صنوين لا يفترقان.

الكلمات الدالة:
النقد الألسني، النقد الثقافي، الغذامي، المدارس النقدية، النص.

Al Ghadami and the project of linguistic criticism

Omar Zerfaoui
University Center of Tebessa, Algeria

Abstract:
It is not easy for any critical approach to grasp the critical project of Al-Ghadami, and this is due to a number of reasons, some of which are related to the project itself, and some of it is related to the critic itself. The project continued to grow from linguistic criticism to cultural criticism and was renewed from within, each believing it had become bankrupt and almost giddy, in addition to its fourteen books, and the conceptualization and application in much of what the critic has accomplished have become two twins that do not separate.

Keywords:
linguistic criticism, cultural criticism, al Ghadami, critical schools, text.

لقد تشابك مشروع الغذامي الثقافي مع تحولات العولمة بكشوفاتها المعرفية

تاريخ النشر: 2007/9/15
omar.zerfaoui@univ-tebessa.dz

وفتوحاتها العلمية ولن تكون هذه الأسباب مشجبا يعلق فشل الدراسة بل يسعى صاحبها إلى تتبع مواطن الهنات والعثرات المنهجية في تمثل منجز النظرية النقدية الحديثة وتبيان مدى نجاح الناقد في التوفيق بينها وبين المنابع التراثية، خاصة وقد تفرق أهل النظر والمعرفة حول تصنيف المشروع، فأكد فريق أنه بدأ بالنقد الألسني وانتهى إلى النقد الثقافي وقال ثان إنه بدأ بالنقد الثقافي وانتهى إليه، وأقر ثالث أن ما أنجز أقرب ما يكون إلى النقد الموضوعاتي.

وأما الناقد فهو رحالة دؤوب على شاكلة "رولان بارت" و"جيل دولوز"، فبقدر ما نهل الغذامي من إنجازات الناقد الفرنسي "رولان بارت" النقدية فقد شابهه في تنقلاته بين مختلف لمدارس النقدية والتيارات الفكرية، بداية بالتراث والنقد الألسني ومرورا بالتفكيكية الفرنسية (البارثية أو الدريدرية) أو الأمريكية (جماعة ييل) ووصولا إلى النقد الثقافي وإفرازات النظرية النقدية زمن العولمة، شأنه في ذلك "رولان بارت" الذي يقول عنه "جون أبديك": "انتقل رولان بارت من الوجودية والماركسية إلى التحليل النفسي للماهيات وإلى النظريات اللسانية لفرديناند دي سوسير، ومؤخرا التحق بالأناسة الجديدة لكلود ليفي ستروس"[(1)]. يشكل الجهاز الإجرائي فسيفساء نقدية وخليطا من الأدوات المنهجية تضرب بأطنابها في التراث تارة وتنهل من حاضر النظرية النقدية الحديثة تارة أخرى، فكان المنهج بالنسبة له مفتاح خرائط النصوص التي بفضله يمكن تحديد تضاريسها بل قل مبضعا يشرح أجساد النصوص، ولأن المشروع يتوزع بين الإطار المرجعي والإجراء المنهجي والمنظومة المصطلحية والإطار التطبيقي فإننا سنحاول البدء بأول إصدارات الناقد، كتاب "الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية، نقد لنموذج إنساني معاصر".

1 - الخطيئة والتكفير "حلم الموضوعية وواقع الانطباعية":

يمثل عنوان في الحقيقة ثنائية تحكم شعر حمزة شحاتة - من وجهة نظر صاحب المشروع - فعد الكتاب من قبيل العموميات التي كان الوسط الثقافي العربي آنذاك يتقبلها، وقد استطاع من خلاله الناقد تلقف آخر الإنتاج المعرفي

وعرض أجد مبتكرات الحداثة وما بعدها في مختلف المجالات والاتجاهات.

وقد تضمن الكتاب دعوة صريحة إلى القطيعة مع النقد السائد آنذاك وتركيز الجهود على الوظيفة الشاعرية للغة الكفيلة بتمييز جيد النصوص من رديئها، فكان أن فصل الناقد الحديث حول آراء "رومان جاكبسون" في الرسالة الأدبية، و"تزفيتان تودوروف" الذي عمم مصطلح "الشعرية" و"رولان بارت" الذي مارس البنيوية قبل أن يهجرها إلى التفكيك والنقد الإبداعي[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى ذلك الخرق النقدي في تأصيل مصطلح (poetic) الذي جعل كلمة "الشاعرية" مقابلا له مما جعل المصطلح البديل: "ينصرف إلى حضور المبدع، بما يتعارض تماما مع مبدأ النظرية الفلسفي الذي أرسى قواعده "جاكبسون" وهو ما فصل فيه القول "محمد عبد المطلب" بربط الشاعرية بالمبدع والشعرية بالصياغة"[3].

ويعثر القارئ للكتاب على منظومة مصطلحية بديلة، فقد أطلق على منهج جاك دريدا "النحوية"، وجعل الأثر بالمفهوم الدريدي بديلا للإشارة عند سوسير، و"التكرارية" بديلا للتناص، فمصطلح "الأثر" الذي خصه الناقد بحديث مسهب يعبر بجلاء عن الاضطراب المفاهيمي، "فهو تارة بديل للإشارة لدى دي سوسير، وتارة أخرى التشكيل الناتج عن الكتابة وهو تارة ثالثة لغز غير قابل للتحجيم ولكنه ينبثق من قلب النص كقوة تشكل بها الكتابة، كما أنه سابق على النص ولاحق له ومحاين له، وهو فيما يحسبه الناقد سحر البيان الذي أشار القول النبوي الشريف"[4].

وسيلحظ القارئ البون الشاسع بين دلالة تلك المصطلحات في أرض النشأة وبيت تلك البدائل التي قدمها الناقد، فما علاقة الأثر بالمفهوم الدريدي بقول الرسول (صلى الله عليه وسلم): "إن من الشعر لحكمة وإن من البيان لسحر"، إعجابا بقصيدة عمرو بن الأهتم يا ترى؟ أليس مصطلح "الأثر" بالمفهوم الدريدي وشيج الصلة بالتراث اليهودي كسائر المصطلحات الدريدية الأخرى، التشتيت، الانتشار، الاختلاف، الهوة...

وبقدر ما جمع الناقد بين البنيوية والسيميولوجيا والتفكيكية عرج باتجاه "جاك لاكان": "الذي حاول التوفيق بين السيميولوجيا والقراءة النفسية، مؤكدا أن النص بنية لاشعورية، وألتوسير الذي خلط بينها وبين الفكر الماركسي، وجاك دريدا الذي أنكر وجود البنية، مؤكدا أن النص مجموعة لا متناهية من لحظات الحضور والغياب، نافيا، في الوقت نفسه، أولوية المعنى"(5) وهذا ما يدفع إلى التساؤل عن مشروعية الجمع بين البنيوية كاتجاه حداثي أسست لمقولة النسق المغلق وبين السيميائية والتفكيكية كاتجاهين من اتجاهات ما بعد الحداثة الداعية إلى تقويض النسق وتهشيمه، ألم يقع في ما يعرف بالتوفيق التلفيق والحلول الترقيعية وأنصاف الحلول التي كثيرا ما ركن إليها الفكر النقدي العربي. شأنه في ذلك شأن كمال أبو ديب الذي حاول عبثا التوفيق بين بنيوية شتراوس وبنيوية غولدمان، وقد جاءت الثانية لتتجاوز الأولى؟

وإذا استندنا إلى مقولة الجابري الشائعة: "إن طبيعة النص هي التي تفرض المنهج"(6) نتساءل مرة أخرى عن مدى مراعاة الغذامي لطبيعة النصوص التي اختارها لتكون الإطار التطبيقي لمشروعه، وهل استدعت نصوص "حمزة شحاتة" ذات الطابع الفني الخالي من الرمزية ما سماه الناقد بالنقد الألسني الذي هو حصيلة المزج بين البنيوية والسيمائية والتشريحية؟ وهل وفق في الجانب التطبيقي كما وفق إبراهيم محمود خليل في الجانب النظري؟

يقول الناقد: "وأنا شخصيا في كتاب "الخطيئة والتكفير" اعتمدت التشريحية، وهي مدرسة جديدة جاءت وأعقبت البنيوية، لكنني بعملي أقوم بمزج مابين البنيوية والسيميولوجية والتشريحية، مستعينا على ذلك بالمفهومات العربية الموجودة عند ابن جني والجرجاني والقرطاجني"(7)، فالناقد يقر بالتفكيكية أعقبت البنيوية وجاءت لتتجاوزها إن على مستوى المرجع أو المصطلح أو الإجراء، ولا يعني أن المزج كإستراتيجية منهجية غير مشروع بل إن غير المشروع هو المزج بين المتناقضات، ولم يقف عند تركيب ما يسميه بـ"النقد الألسني" ولكن تعداه ليمزج ويركب بين النقد الألسني وما سماه بالمفهومات العربية

الموجودة عند ابن جني والجرجاني والقرطاجني، فكيف نوفق بينهما ولا نقع في التلفيق والتباين بين التراث والحداثة أجلى من نار على علم؟

فالجرجاني بالنسبة للناقد بنيوي تارة عرف البنيية وأسس لها قبل "شتراوس" و"دي سوسير" و"لاكان"، وتارة أخرى تفكيكي أسس الاختلاف قبل "جاك دريدا"، فهل يا ترى كان الجرجاني بنيويا كما أكد من شايعه ككمال أبو ديب أم تفكيكي من الدرجة الأولى كما أكد هو؟

وبقدر ما استفاد الناقد من جهود بارت البنيوية، إلا أن المدونة النقدية بينهما اختلفت، فطبق الغذامي منهجه على الشعر العربي الحديث وانشغل بارت طيلة حياته تقريبا بالكتابة عن فنون النثر، وخاصة الفنون القصصية لأسباب تدخل في صميم عمله النقدي أو الكتابي، بينما كان الشعر العمودي مدونة في باكورة أعماله على وجه التحديد[8].

ومن خلال الإطار التطبيقي يقف القارئ على سمتين بارزتين هما؛ الانطباعية والانتقائية، فقد حلم الناقد بالموضوعية فسقط في الانطباعية، فالتحليل الذي مارسه على النصوص لا يكاد يجاوز حدود الوصف والانطباع، فهو يمكن: "أن يفيد النقاد أو الباحثين ذوي النزعة الانطباعية الشكلية أو النزعة التفكيكية، أما الباحثون والنقاد ذوو النزعة العلمية التفسيرية فلا يجدون هذه الفائدة"[9].

ومن الأمور التي تؤكد على سقوط الناقد في الانطباعية اعتماده في بعض الأحيان على أشياء من خارج النص يدلل بها على ما ذهب إليه، كحياة حمزة شحاتة الشخصية، فالناقد وهو بصدد تبرير حكمه المتعلق بانتهاء الصراع بين قطبي "الخطيئة والتكفير"، الصراع الذي ينتهي لصالح التكفير، حيث يتوق الشاعر إلى العودة إلى الجنة التي هبط منها أول مرة، فيقول عنه: "ومازال يعاني ويصبر حتى قادته فطرته إلى جادة الزهد... وهو ما انتهت إليه حياته في آخر عمره، حيث روت لي ابنته شيرين أنه انصرف حينئذ إلى مولاه، ينفق ساعات نهاره بالعبادة والتسبيح"[10].

وفي اختيار نص حمزة شحاتة دون غيره تبدو سمة الانتقائية، فكما سبق وأن

ذكرنا أنه نص خال من الأبعاد الرمزية والدلالات الإيحائية، تغيب المواءمة بين النص المختار والمنهج المطبق، فكان النص والحال هذه وسيلة للتدليل على الكفاية المرجعية والإجرائية للمنهج، وإذا كان الغذامي - على رأي إبراهيم السعافين - قد استطاع: "أن يضع يديه على المبادئ الأساسية لاتجاهات النقد الألسني وأصولها، إلا أنه لم يستطع أن يقنعنا في تطبيقه هذه المبادئ على "النموذج" حمزة شحاتة، إذ أقام منهجه على اتجاه نقدي له أسسه الفلسفية، أي أن صاحبه انطلق من موقع ورؤية تخالف ما عند الغذامي، فلعل محاولات الغذامي تذهب بعيدا في الانتقاء، وتكاد تفصل فصلا واضحا بين المنهج والممارسة"(11).

وهذا يعني غياب التفاعل بين الآراء النظرية وبين الخطوات المنهجية، هذا فضلا عن اعتبار الناقد مفاهيم وأسس النقد التفكيكي التي تعامل معها تصورات يقينية وأساليب رائجة لا تحتاج إلى نقاش أو تطويع أو تعديل، والتفكيكية تهدف إلى تقويض اليقينيات أم هذا هو مآل التفكيك الذي يؤسس لدغمائية بديلة هي التفكيك مما يستلزم في النهاية تفكيك التفكيك.

إن ثنائية الخطيئة والتكفير كثنائية ضدية هي نتيجة لثنائيات وبنيات صغرى وهي في حقيقة الأمر بعيدة كل البعد عن كونها نتاج علاقات النص الداخلية وأنساقه بل بنت ثقافة الناقد الدينية، فهي: "ليست بنيوية ولا سيميولوجية ولا تفكيكية وإنما هي فكرة أخلاقية ودينية، والمقابلات التي عقدها بين آدم وحمزة شحاتة وبين المرأة التي يذكرها في شعره وحواء، مقابلات لا مسوغ لها إلا القول مع إدريس جبري بأن ثقافة الناقد، ومرجعياته الأخلاقية والدينية في التعامل مع ثنائية الرجل/المرأة زحزحته إلى للنقد الذي ينظر له، إلى النقد الثقافي"(12).

ولعل الاحتكام إلى مرجعيات الناقد الأخلاقية والدينية في التعامل مع هذه المهيمنة (الرجل/المرأة) والتركيز على كشف هذه البنية تضع الناقد منذ البداية فيما يعرف بالموضوعاتية الساعية إلى: "إحداث قدر من التوازن بين الاتجاهات التقليدية والاتجاهات الحداثية، فهي تحافظ على علمية النقد، لكنها

تفتق شرنقة النقد الداخلي وتقدر البعد الإيديولوجي والنفسي، وتمنح الناقد مساحة من الحرية تبرز قدراته الذاتية بدلا من التطبيق الأصم لقوالب نقدية معدة سلفا جعلت ساحة النقد العلمي مباحة لأدعياء النقد"(13).

وقد يقول قائل إن مطالبتنا الغذامي الالتزام بما تفرضه القواعد الصارمة للبنيوية في أصلها الغربي دعوة منا إلى وقوع الناقد في فخ المطابقة والانبطاح، وما مارسه الناقد هو اختلاف مع الآخر من خلال استثمار منجزاته بما يخدم السياق الحضاري العربي، فكان نجاحه على مستوى الخطاب وفشل على مستوى الخطاب، فتحققت الحداثة البنيوية الشاملة رهينة الخطاب النقدي وعناوينه.

فلغة الخطاب النقدي الغذامي في كتابه "الخطيئة والتكفير" لغة ميلودرامية مارست العبور بتعبير "جوفري هارتمان" من لغة النقد العلمية المحكمة إلى لغة الإبداع الطفولية المداعبة، فكما حجب نص الناقد نص الشاعر حجبت لغة الناقد لغة النص الأصلية على هدى حجب التلمود للتوراة وأفلاطون لسقراط، "إن لغة الناقد الأصلية قد طغت على لغة النص الأصلية وطمست معالمه الأساسية وشتتت أبعاده المختلفة تحت شعار التمسك بالجديد والحديث ومواكبة اتجاهات العصر، لا لضرورة علمية أو فنية اقتضتها طبيعة نصوص شحاتة"(14).

2 - تشريح النص "نحو نواة نقد موضوعاتي":

وفي كتابه "تشريح النص، مقاربات لنصوص شعرية معاصرة" يربط الناقد السابق باللاحق عن طريق مصطلح "التشريح" الذي ارتضاه الناقد بديلا للمصطلح الغربي (déconstruction) وليس ذلك فقط ما يربط بين الكتابين بل إن الناقد حاول ربط مجاله التطبيقي بعضه ببعض من خلال استمرار تلك الثنائيات، ثنائية: (الحاضر، المستقبل) مع نص الشابي "إرادة الحياة"، وثنائية (الحياة، الموت) مع سائر النصوص الأخرى، وعن ذلك يقول محمود إبراهيم خليل: "أي أن هذه التوترات بين الماضي والمستقبل... جعلت من إرادة الحياة نصا مترعا بالحركة، وتستوقفه قصيدة الكلمة الدارجة توظيفا جماليا لثنائية (الحياة، الموت) التي لا تبتعد بنا كثيرا عن ثنائية (الخطيئة، التكفير) في كتابه السابق"(15).

ويبدو أن الناقد لا يبحث عن بنية تحكم إبداع شاعر كما حصل مع "حمزة شحاتة" في "الخطيئة والتكفير"، بل يسعى هذه المرة إلى القبض على نسق عام يحكم الشعر العربي الحديث، فبعد أن يصل الناقد إلى تعيين شفرة معينة تحكم قصيدة كل شاعر، يحاول إيجاد النسق العام كمحصلة نهائية لاجتماع تلك الشفرات، وفي كتابيه الأول والثاني لا يوفق الناقد في الوفاء لآليات منهجه الإجرائية، فقد حلم في "الخطيئة والتكفير" بالبنيوية فوقع في الانطباعية، وبالتشريحية - كما يفضل أن يصطلح عليها - في "تشريح النص" فسقط في الاتجاه الأسلوبي البنيوي كما نظر له "ميشال ريفاتير"، فاقتفى الناقد: "خطى النقاد الأسلوبيين البنيويين في تناولهم لأزمان الأفعال، فلا نكاد نظفر بتحليل أسلوبي لقصيدة من القصائد دون أن يعرض فيها المحلل لذلك"(16).

ويذهب الناقد "يوسف حامد جابر" - في سياق تقويمه للكتابين - إلى القول: "على الرغم من أن (تشريح النص) الذي تمت طباعته بعد سنتين من (الخطيئة والتكفير) يشكل تطورا مقبولا في فهم أدوات البنيوية ومفاهيمها وطرائقها عند (الغذامي)، كما نلمح جوانب مضيئة، لم تستوف حقها من البحث، وتصلح لكي تكون نواة لنقد موضوعاتي"(17)، فثنائية (الحياة، الموت) تمثل التيمة المسيطرة في كتابه "تشريح النص" وهو ثنائية تذكرنا بثنائية "الخطيئة والتكفير".

3 - الموقف من الحداثة والمعارك النقدية:

يعد كتاب "الموقف من الحداثة" مراجعة شاملة للنقد الأدبي في الوسط الثقافي آنذاك، فحوى حديثا عن فكرة "موت المؤلف" التي تنسب لرولان بارت، إذ حاول الناقد تأصيل المقولة في التراث العربي، فعاد بها إلى بيت المتنبي:

أنام ملء جفوني عن شواردها   ويسهر الخلق جراها ويختصم

فمارس ليا لعنق البيت الشعري قائلا: "ونعرف أن الشاردة دائما هي التي تعدو بعيدا عن صاحبها، ولو أمسكت بها لم تعد شاردة، لكنها تظل شاردة لأنك غير قادر على الإمساك بها، وتفننت عقلية المتنبي عن أن نصه الشعري يمثل شوارد،

وتظل خيولا سائبة، والناس فرسان يجرون وراءها كي يمسكوا بها، ولكنهم لن يستطيعوا "ويسهر الخلق جراها ويختصم"، ويظل الاختصام عليها من الناس، ولكنه هو ينام ملء جفونه، أي ينتهي دوره كمنشئ، ويبدأ دور القارئ"[18].

والحقيقة أن الناقد يحاول أن يجد شرعية التوجه إلى الحديث وتبرير ذلك من خلال العودة إلى التراث والتنقيب فيه عما يؤيد فكرته في صراعه مع أنصار النقد التقليدي ومعارضي التجديد، ويمكن القول إن مدافعة الشاعر عن الحداثة والاختلاف إنما نتيجة لغياب الحوار الثقافي والاختلاف في وسط الناقد الثقافي، فإيراده لنماذج استحسن فيها المحافظون إبداع المجددين هو ارتداد للتوفيق بين التجديد ومعارضيه عبر صفحات التراث العربي.

إن فكرة "موت المؤلف" التي يقر الناقد نسبتها إلى الناقد الفرنسي "رولان بارت"، ترجع في أصلها إلى المخاض الفلسفي الغربي وبالتحديد لمقولتي "موت الإله" عند نيتشه، و"موت الإنسان" عند فوكو، موت الإله بإعلان نهاية الوثوقية وتقويض الحقيقة المطلقة، وموت الإنسان بسيطرة "البنية" على الإنسان. وتأسيسا على ذلك فأنه لا لقاء بين مقولة "موت المؤلف" وبين بيت المتنبي.

وليس هذا فقط ما يدفع للتساؤل بل إن ربط الناقد بين حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - وبين ثنائية (الحضور والغياب) الدريدية باعث جديد للتساؤل عن وشائج الصلة بينهما، فالثنائية المذكورة بنت بارة ونتاج طبيعي لعلاقة التلمود بالتوراة في الفكر اليهودي، التلمود كنص ثاني والتوراة كنص أصلي، أو التوراة كنص ثاني والتلمود كنص ثالث.

ويضاف إلى ذلك إعادة الناقد لقضايا عديدة سبق له أن تناولها في كتابه "الخطيئة والتكفير" كالحديث عن الدلالة والدور الجمالي للغة، فهو: "في سياق توضيحه للدلالة الضمنية يضطر أن يكرر التفرقة بين الإسقاط والإيحاء، وأشار في نهاية المقال إلى أنواع المعاني السبعة التي توصل إليها (ليتش)، وواحد منها فقط يمثل الدلالة الصريحة، بينما الستة الأخرى تمثل الدلالة الضمنية"[19].

وفي رده على الألسني المتورط "محمود أمين العالم" ذكرنا الغذامي بمعارك

النقد الحديث، فنصف الكتاب (ست مقالات) جاءت ردا على - ما نعتها - دعاوي الأستاذ العالم في كتابه "ثلاثية الرفض والهزيمة"، كاتهامه البنيوية بإغفال المعنى والتركيز على الشكل فقط، مما حتم على الناقد إعادة بعض فقرات كتابه "الخطيئة والتكفير" المتعلقة بموقف "رولان بارت" من الدلالة الصريحة والدلالة الضمنية، ومفهوم السياق عند جاكبسون. ولم يكتف الناقد بذلك بل مارس ما سماه "علي حرب" بالنفي المتبادل وإمبريالية المشاريع عبر محاولته كشف التنافر بين المفاهيم النظرية لممارسات الأستاذ العالم النقدية وبين مدونته التطبيقية؛ روايات صنع الله إبراهيم، فأكد الناقد أن تلك الممارسات إسقاطات مفروضة على المدونة.

4 - الكتابة ضد الكتابة "ميلاد النقد الثقافي":

والتكفير و"تشريح النص" و"الكتابة ضد الكتابة"، من خلال استمرار حضور الثنائيات كمهيمنات أو تيمات، سواء أصنف الناقد ألسنيا أم موضوعاتيا؟ ففيه يتم التذكير: "ببعض الأفكار عن المرأة، وأنها رمز الغواية التي تسلم إلى الشيطان، وأحيانا ترمز إلى السعادة، التي لابد منها"[20].

والمتمعن فيما يمكن أن يخلص إليه الكتاب من نتائج يدرك أنه أول لبنة يضعها الناقد في بناء صرح ما اصطلح عليه بـ"النقد النسوي"، فالكتاب يمثل أول إطلالة جدية: "على وضعيات المرأة في المخيال الجماعي العربي العام الذي قد يتمرأى في نص شعري تقليدي لـ"حسين سرحان" أو في نص تفعيلي حديث لـ"غازي القصيبي لكنه لا ينكسر ويتحول بعمق إلا في نص حداثي المبنى والرؤية والدلالة كنص محمد جبر الحربي"[21].

فالمرأة في نص "محمد الحربي" تتمرد على تاريخها الطويل، تمرد على مستوى النص لا على مستوى الواقع، وانتقال من اللافاعلية مع قصائد القصيبي إلى الفاعلية مع نص "الحربي"، إن هذا الأخير قدم لنا: "نموذجا يقوم على بعد أسطوري يضع المرأة بحيث يستمد منها قوى تجعله قادرا على الفعل، أي قصيدة "خديجة" تتحرر من شروط النماذج السابقة، لتتحقق داخل صورة مختلفة لامرأة

جديدة لا تدفن تحت قدمي الرجل فتموت ولا تكتفي بدور المعشوقة المدللة فتهمش"[22]. ولا يعني تمهيد الناقد للنقد النسوي اعتماده المنهج في كتابه هذا بل إن الناقد ظل يرى في النقد الألسني منهجا تفرضه طبيعة النصوص محط الدراسة، على الرغم من انطلاقه المسبق من منظور نقدي معين يمزج ويركب فيه بين المتناقضات. أما ما تبقى من الكتاب فقد تضمن تعقيبات مؤلفي تلك النصوص.

5 - ثقافة الأسئلة والتكفير عن الخطيئة:

يواصل الغذامي في مؤلفه "ثقافة الأسئلة" المزج بين التنظير والتطبيق، بادئا كما فعل من بالتنظير الذي تخللته دعوة إلى الأخذ بالجديد (النظرية النقدية الحديثة)، متخذا هذه المرة من نصين لمحمود درويش مدونة تطبيقية، متوسلا بأدوات إجرائية تجمع بين النظر الأسلوبي والتحليل النفسي إلى جانب التحليل السيميولوجي، والتراث النقدي والبلاغي، وفيه يكرر: "أن الصوتيم هو النواة التي يقوم عليها النص، وهو العنصر المهيمن، وإلى جانب تقسيم القصيدة إلى وحدات ثنائية متظافرة نجده يلجأ إلى الموازنة بين نصين للشعر... وذلك للكشف عن التطور الأسلوبي في لغة درويش"[23].

وفيه أيضا يعود الناقد إلى ما كان قد بدأه في "الموقف من الحداثة" من مراجعة ونقد وتكفير عن خطايا ارتكبها في كتبه السابقة، نخصص المقالات الأخيرة: "للفكرة المتداولة في النقد البنيوي حول "موت المؤلف"، وتناول الوظيفة الأدبية في دراسة سماها كسر الثنائيات وتحدث في إحدى مقالات الكتاب عن تفسير الشعر بالشعر، وفي آخر تحدث عن النصوصية، أما ما يعرف بالنقد الألسني وتداخل النصوص"[24].

وفي كل ذلك ما فتئ يلح على ضرورة إرساء دعائم نظرية نقدية تنحت من صخر التراث وتغرف من بحر النظرية الغربية الحديثة، وهو بذلك لا يقر بالفوارق الحضارية بين الإبداع الإنساني، فالحداثة بالنسبة له ليست خصوصية أوروبية بل إرث إنساني، فما يناسب الأدب الغربي يناسب الأدب العربي ونقده. وبقدر ما نستعيد مع الناقد دعوته إلى الاختلاف والحوار الثقافي بين التيارات النقدية

السائدة في وسطه الثقافي، نستعيد معارك الناقد مع النقد التقليدي وتصوراته البالية التي تزعم أن الأسئلة والإجابات الأهم طرحت وأجيب عنها من قبل، وفي الماضي البعيد الذي أصبحت ثقافته مثلا أعلى تنبغي محاكاته أو القياس عليه فقط.

6 - المشاكلة والاختلاف والبحث عن شرعية للحداثة:

بعد أن فصل الغذامي الحديث عن النظرية النقدية الحديثة وحاول التأصيل لمنظومتها المصطلحية وأقلمة مفاهيمها في كتبه السابقة، خاصة "الموقف من الحداثة" يركز هذه المرة جهوده النقدية في قراءة التراث العربي النقدي والبلاغي، مواصلا لما كان قد بدأه من البحث عن شرعية للحداثة. والكتاب أي المشاكلة والاختلاف يتألف من بابين؛ الأول مختص بما يجعل الملفوظ الكلامي نصا أدبيا، تندرج تحته ثلاثة فصول، أحدها عن نظرية المعنى في النص والآخر عن حول العمودية (نسبة إلى عمود الشعر العربي)، والثالث حول النص المغلق والنص المفتوح أو النص المقروء والنص المكتوب عند أمبرتو إيكو ورولان بارت، بينما كان الباب تطبيق لما تناوله في الباب الأول، وبقدر ما أعجب الناقد أشد الإعجاب بعبد القاهر الجرجاني لا لشيء إلا لأنه الناقد الحداثي بامتياز، بنيوي تارة وتفكيكي تارة أخرى، يصفه بالتناقض لجعله اللفظ تابع للمعنى.

وفي قراءته للنقد العربي القديم حاول أن يضبط معايير النقد البلاغي في مفهومين هما: "المشاكلة والاختلاف"، وانتقل في الفصل الثالث بما يجعل النص نصا عاطلا من الشاعرية أو الشعرية التي سبق وأن تحدث عنها مطولا في "الخطيئة والتكفير" باعتبارها معيارا وحيدا لأدبية الأدب.

ويؤكد الباحث "شجاع مسلم العاني" أن البون شاسع بين مفهوم "الخلاف" لدى عبد القاهر الجرجاني ومفهوم "الاختلاف" لدى جاك دريدا: "فهو عند الجرجاني لا يعني الضد أو النقيض، وعبارة "المعنى وخلافه"، تعني كما نرى المعنى وغيره أو الحقيقة والمجاز، ولا تعني النقيض حصرا. وبهذا فإن دلالة مصطلح "الاختلاف" لدى الجرجاني تختلف اختلافا بينا عنها لدى دريدا أو

التفكيكيين"[25]. والتياران النقديان المذكوران عند من يحسن تأويل الحديث يقابل أولهما البنيوية ويقابل ثانيهما التفكيكية، فالجرجاني انطلاقا من ذلك بنيوي هجر البنيوية إلى تحليل الخطاب، مما يجعل تصوراته النظرية قريبة إلى البنيوية والسيميائية والتفكيكية، وهذا يعني أيضا أن الجرجاني أسس لمفهوم النص المكتوب من المنظور البارتي أو النص المفتوح من منظور "إيكو".

7 - القصيدة والنص المضاد:

تنقل الغذامي في كتابه هذا بين موضوعات عديدة، بداية بالشعر الجاهلي وروايته، حيث عاد بنا الغذامي إلى مسائل ترجع إلى ابن سلام الجمحي وطبقات فحول الشعراء، وطه حسين والشعر الجاهلي، وهو بما ذهب إليه أقرب إلى طه حسين منه إلى ابن سلام، إذ سرعان ما يتذكر تشكيك عميد الأدب في بيتي امرؤ القيس اللذين يتحدث فيهما عن الذئب، فيرجح أنهما من قصيدة لامية لتأبط شرا، ووجودهما في معلقة حندج بن حجر بن آكل المرار الكندي هو من صنع الرواة، فامرؤ القيس رجل منشغل بثأر لا وقت لالتقاء الذئب ولا للحديث عنه، والغذامي في كتابه المذكور يشكك من منظور تفكيكي في بيت طرفة بن العبد:

وقوفا بها صحبي علي مطيهم   يقولون لا تهلك أسى وتجمل

والذي لا فرق بينه وبين امرئ القيس إلا الكلمة الأخيرة (تجلد)، وهي في معلقة امرئ القيس (وتجمل)، فالبيت بالنسبة له غريب عن معلقة طرفة ولا يتماشى مع الوحدة النصوصية والبنية المتكاملة التي يتمتع بها النص، فهو والحال هذه من وضع الرواة، وهنا تنبري مجموعة تساؤلات، عن جدوى العودة للتشكيك في الشعر الجاهلي؟ ألا يكفينا أننا صرنا ننظر إلى تراثنا نظرة الريب والشك فيه، فيما يرى أعداؤنا تراثهم نظرة الاعتزاز والرفعة؟ هل الشعر الجاهلي ما يمكن أن يكون مطية للشهرة والذيوع؟

وفي خاتمة الكتاب يقارب نصا لسعد الحميدين وفق مفهوم "أفق التوقع" الذي ينسب "هانز روبرت ياوس"، وهو بذلك يريد أن يدرج نفسه ضمن جماعة

"كونسطانس" التي تؤمن بجماليات التلقي، والغذامي - في حقيقة الأمر - "لا يفصل في طريقة دراسته لديوان "سعد الحميدين" "وتنتحر النقوش أحيانا" بين النقد القائم على التلقي والنقد القائم على السيميولوجية، وما إن ينتهي الغذامي من تفصيل عنوان الديوان حتى يصل بنا إلى نتيجة وهي أن نص "الحميدين" يستنهض نفسه من خلال خيار ثنائي: الصوت أو الموت"(26).

وجماع القول إن الناقد قد استطاع بجرأة منقطعة النظير أن يجهر بتوجهاته النقدية في وسط ثقافي يتهكم على كل جديد، ويستنكر لكل تغيير وخروج عن المألوف، ولاغرو فهو المتمكن من اللغة الإنجليزية والقارئ الشره للتراث العربي، والمواكب لكل جديد يظهر وكل تطور يطرأ، ولا يعني تتبع المزالق المنهجية في مشروع الناقد خلو جهده النقدي من المحاسن، كتماسك المشروع وتحرك الناقد بين التراث والحداثة بقدرة فائقة، ولو أعلن الناقد وانخرط الناقد في النقد الموضوعاتي من البداية لتحاشى كل ذلك الشطط النقدي الذي أثاره مشروعه. بداية بالتركيب بين اتجاهات نقدية متباينة المرجع والإجراء كما حدث مع البنيوية والتفكيكية، مرورا بلي أعناق النصوص التراثية وجعلها تدلل على الكفاية المرجعية والإجرائية للنقد الغربي، فالجرجاني بالنسبة للغذامي مرة بنيوي ومرة أخرى تفكيكي، ناهيك عن الاضطراب والانتقائية اللذين ميزا المشروع، فقد حلم الناقد في "الخطيئة والتكفير" بالبنيوية فوقع في الانطباعية، وبالتفكيكية في "تشريح النص" فوقع في الاتجاه الأسلوبي البنيوي وحاول التوفيق بين التراث والحداثة في "المشاكلة والاختلاف" فوقع في التلفيق، وها هو في مشروع "النقد الثقافي" الذي أعلن من خلاله موت النقد الأدبي يحمل الشعر الضائقة الحضارية فأسس لنا طاغية سمي بالنقد الثقافي، فنقد الدغمائيات لا يولد إلا دغمائيات بديلة.

الهوامش:

1 - أزروال إبراهيم: حضور التحليل النفسي في المتن البارتي، مجلة فكر ونقد، العدد 15، دار النشر المغربية، الرباط، يناير 1999، ص 31.

2 - إبراهيم محمود خليل: النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، دار المسيرة، عمان،

الأردن 2003، ص 229.

3 - عزت جاد: المصطلح النقدي بين المصريين والمغاربة، مجلة فصول، عدد 62، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، القاهرة 2003، ص 78.

4 - شجاع مسلم العاني: المغايرة والاختلاف، دراسة في التفكيك في النقد العربي، مجلة علامات في النقد، مجلد 11، ج41، النادي الأدبي، جدة، سبتمبر 2001، ص 467.

5 - إبراهيم محمود خليل: المصدر السابق، ص 223-224.

6 - جهاد فاضل: حوار مع الدكتور محمد عابد الجابري، مجلة الجيل، ص 90.

7 - جهاد فاضل: أسئلة النقد، الدار العربية للكتّاب، تونس-ليبيا، (د.ت)، ص 208.

8 - إبراهيم السعافين: إشكالية القارئ في النقد الألسني، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 60-61، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 36.

9 - سمير سعيد: مشكلات الحداثة في النقد العربي، الدار الثقافية للنشر، 2003، ص 186.

10 - عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي الثقافي، 1985، ص 257.

11 - إبراهيم السعافين: المصدر السابق، ص 36.

12 - إبراهيم محمود خليل: المصدر السابق، ص 224.

13 - محمد نجيب التلاوي: رؤى نقدية معاصرة، دار الهدى، المنيا، مصر 2003، ص 146.

14 - سمير سعيد: مشكلات الحداثة في النقد العربي، ص 188.

15 - إبراهيم محمود خليل: المصدر السابق، ص 225.

16 - عدنان حسين قاسم: الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي، الدار العربية للنشر، مدينة نصر 2001، ص 308-309.

17 - يوسف حامد جابر: بنيوية عبد الله الغذامي، قراءة في بنيويتين، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 298.

18 - عبد الله الغذامي: الموقف من الحداثة ومسائل أخرى، ط2، ص 74.

19 - مختار أبو غالي: قراءة نقدية في كتاب الموقف من الحداثة، مجلة العربي، العدد 456، وزارة الثقافة والإعلام، الكويت، نوفمبر 1996، ص 107.

20 - إبراهيم محمود خليل: المصدر السابق، ص 229.

21 - معجب الزهراني: النقد الثقافي نظرية جديدة أم إنجاز في مشروع متجدد، ضمن كتاب عبد الله الغذامي والممارسة النقدية، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت 2003، ص 137.

22 - إبراهيم محمود خليل: المصدر السابق، ص 229.

23 - المرجع نفسه، ص 230-231.

24 - نفسه.

25 - شجاع مسلم العاني: المغايرة والاختلاف، مجلة علامات في النقد، ص 489.

26 - إبراهيم محمود خليل: المصدر السابق، ص 237.

References:

1 - Al-ʻĀnī, Shujāʻ Muslim: Al-mughāyara wa al-ikhtilāf, Majallat ʻAlamāt, V.11, N° 41, Al-Nādi al-Adabī, Jeddah 2001.

2 - Al-Talāwī, Muḥammad Najīb: Ru'ā naqdiyya muʻāṣira, Dār al-Hudā, Al-Minya 2003.

3 - Al-Zahrānī, Muʻjib: An-naqd ath-thaqāfī, Al-Mu'assasa al-ʻArabiyya, Beirut 2003.

4 - Faḍl, Jīhād: As'ilat an-naqd, Al-Dār al-ʻArabiyya li al-Kitāb, Tunisia-Libya.

5 - Ibrāhīm, Azarouāl: Ḥuḍūr at-taḥlīl an-nafsī fī al-mutaṅ al-bārthī, Majallat Fikr wa Naqd, N° 15, Dār al-Nashr al-Maghribiyya, Rabat 1999.

6 - Jābir, Yūsuf Hāmid: Binyawiyyat ʻAbdallah al-Ghadhamī, Majallat ʻĀlam al-Fikr, Kuwait.

7 - Jād, ʻIzzat: Al-muṣṭalaḥ an-naqdī bayna al-miṣriyyīn wa al-maghāriba, Majallat Fuṣūl, N° 62, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 2003.

8 - Khalīl, Ibrāhīm Mahmūd: An-naqd al-adabī al-ḥadīth mina al-muḥākāt ilā at-tafkīk, Dār al-Masīrah, Amman 2003.

9 - Qasim, ʻAdnān Ḥussein: Al-itijāh al-'uslūbī al-binyawī fī naqd ash-shiʻr al-ʻarabī, Al-Dār al-ʻArabiyya, Madīnat Naṣr 2001.

10 - Saïd, Samīr: Mushkilāt al-ḥadatha fī an-naqd al-ʻarabī, Al-Dār al-Thaqāfiyya.

نصوص باللغة الأجنبية



ISSN 1112-5020
***





Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle en libre accès
dédiée aux domaines du patrimoine et de l'interculturalité

07
2007

✳ Publication de l'Université de Mostaganem, Algérie

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle dédiée aux domaines du patrimoine
Editée par l'Université de Mostaganem



N° 7, Septembre 2007

Correspondance

Revue Annales du Patrimoine

Faculté des Lettres et des Arts

Université de Mostaganem

Algérie

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

Dépôt légal 1975-2004

ISSN 1112-5020

La revue paraît deux fois par an en papier et en ligne

Normes de publication

Les auteurs doivent suivre les recommandations suivantes :

1) Titre de l'article.

2) Nom de l'auteur (prénom et nom).

3) Présentation de l'auteur (son titre, son affiliation et l'université de provenance).

4) Résumé de l'article (15 lignes maximum).

5) Article (15 pages maximum, format A4).

6) Notes de fin de document (Nom de l'auteur : Titre, édition, lieu et date, tome, page).

7) Adresse de l'auteur (l'adresse devra comprendre les coordonnées postales et l'adresse électronique).

8) Le corps du texte doit être en Times 12, justifié et à simple interligne et des marges de 2.5 cm, document (doc ou rtf).

9) Les paragraphes doivent débuter par un alinéa de 1 cm.

10) Le texte ne doit comporter aucun caractère souligné, en gras ou en italique à l'exception des titres qui peuvent être en gras.

Ces conditions peuvent faire l'objet d'amendements sans préavis de la part de la rédaction.

Pour acheminer votre article, envoyez un message par email, avec le document en pièce jointe, au courriel de la revue.

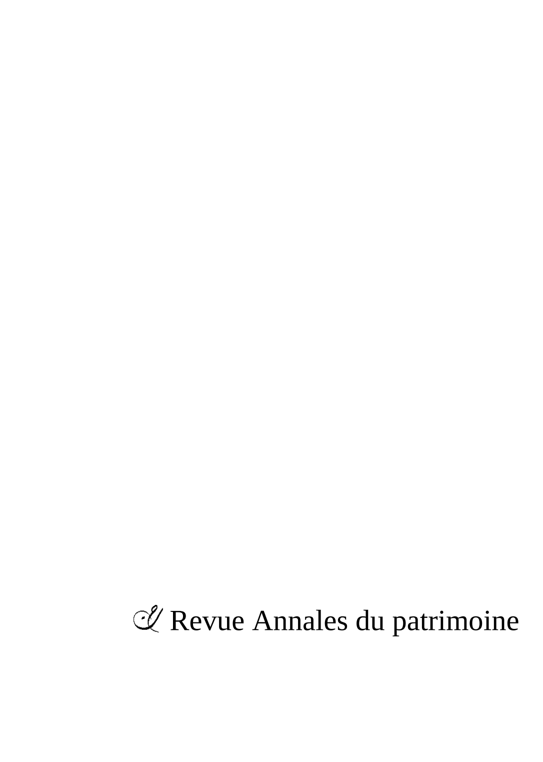
La rédaction se réserve le droit de supprimer ou de reformuler des expressions ou des phrases qui ne conviennent pas au style de publication de la revue. Il est à noter, que les articles sont classés simplement par ordre alphabétique des noms d'auteurs.

La revue paraît au mois de septembre de chaque année.

Les opinions exprimées n’engagent que leurs auteurs.

ISSN 1112-5020

Sommaire



Revue Annales du patrimoine, N° 7, 2007, pp. 7 - 15
ISSN 1112-5020

Bilinguisme et traduction en Andalousie

Pr Mohammed Abbassa
Université de Mostaganem, Algérie

Résumé :

Si l'Europe du Moyen Age, ne connait de l'art romain que peu de choses, elle ne savait absolument rien de celui des Grecs. Par ailleurs, les Arabes avaient traduit presque tous les ouvrages de la philosophie grecque. C'est pourquoi les Européens n'ont pas hésité à visiter souvent les villes andalouses et à y puiser, à la fois, les sciences arabes et la philosophie grecque. Cette étude est consacrée à la traduction des sciences arabes effectuée en Europe au Moyen Age par des savants chrétiens, musulmans et juifs. Un bon nombre d'ouvrages de la philosophie arabe et l'histoire des Musulmans ainsi que des œuvres littéraires ont été traduits de l'arabe aux différentes langues latines.

Mots-clés :

traduction, bilinguisme, Andalousie, Arabes, Moyen Age.

Bilingualism and translation in Andalusia

Prof. Mohammed Abbassa
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

If medieval Europe knew little about Roman art, it knew absolutely nothing about that of the Greeks. Moreover, the Arabs had translated almost all the works of Greek philosophy. This is why Europeans did not hesitate to visit Andalusian cities often and to draw from them both Arab sciences and Greek philosophy. This study is devoted to the translation of Arabic sciences carried out in Europe in the Middle Ages by Christians, Muslims and Jews. A large number of works of Arab philosophy and the history of Muslims as well as literary works have been translated from Arabic to the various Latin languages.

Keywords:

translation, bilingualism, Andalusia, Arabs, Middle Ages.

Cette étude est consacrée à la traduction des sciences arabes effectuée en Europe au Moyen Age par des Chrétiens, des Musulmans et des Juifs. Presque tous les ouvrages de la

Publié le : 15/9/2007
abbassa@gmail.com

philosophie arabe et l'histoire des Musulmans ainsi que des œuvres littéraires ont été traduits de l'arabe aux langues romanes et à l'hébreu. Le mouvement de la traduction de la culture arabo-islamique a connu sa floraison en Europe pendant les 12e et 13e siècles, époque des Almoravides et des Almohades qui avaient chassé les savants arabes de l'Andalousie. Ces philosophes et hommes de science se réfugièrent au Nord et en Provence où ils s'adonnaient à la traduction au profit des Chrétiens.

Dès l'établissement des Arabes en Andalousie, presque tous les Chrétiens et les Musulmans s'entendaient en langue arabe, langue officielle du pays. Les Mozarabes se sentant séduits par l'éclat des lettres arabes, ont vite abandonné la culture romano-latine, dont les tendances sont souvent cléricales.

Ebloui par l'ampleur de la langue arabe en Espagne musulmane, un certain prêtre espagnol regretta, tout en déplorant lamentablement, ce qui est arrivé à ses coreligionnaires. Il s'agit d'Alvaro de Cordoue qui a manifesté sa crainte à l'égard de la langue latine et son sort à l'intérieur de l'église : "Mes coreligionnaires, dit-il, aiment à lire les poèmes et les romans des Arabes, ils étudient les écrits des théologiens et les philosophes musulmans, non pour les réfuter, mais pour se former une diction arabe correcte et plus élégante..."(1).

Au Moyen Age, la langue arabe ne se bornait pas uniquement aux régions andalouses sous domination musulmane, mais elle s'étendait un peu plus loin, en Castille, à León et à Navarre. Après la reconquête de Tolède par le roi Alphonse VI, la langue arabe demeura encore pour plusieurs siècles, à transcrire les actes de la vie quotidienne(2). En outre, plusieurs personnalités espagnoles et franques, qui fréquentaient à l'époque, les cours chrétiennes, parlaient la langue arabe.

Le bilinguisme en Andalousie a joué un rôle très important dans la transmission de la culture arabe en Espagne et en Provence. Selon Gibb, les Morisques auraient accompli le rôle d'intermédiaire dans la diffusion des sciences arabo-islamiques

dans les royaumes chrétiens[3]. Mais encore faut-il ajouter à ceux-là, les Juifs et les esclaves qui s'étaient dédiés aux traductions des connaissances arabes en Europe.

L'Andalousie qui attira les regards des nations voisines en raison de sa civilisation la plus évoluée, a été le centre de culture le plus important dans toute l'Europe. Les villes andalouses, à l'époque, comptaient des milliers de bibliothèques célèbres par leur quantité fameuse de livres, sans égales dans le reste du monde occidental[4]. La littérature se diffusait au Moyen Age avec une rapidité inexplicable[5].

Les livres latins demeuraient inhumés dans les abbayes, à la seule disposition des religieux ; par contre, les livres arabes se répandaient dans les fastueux palais des émirs, dans les bibliothèques des juristes et hommes de foi et même chez de simples citoyens de la classe populaire. Al-Hakam II, fils de Abderrahmane III, hérita de son père trois bibliothèques, contenant chacune quatre cent mille volumes[6].

Les Espagnols s'étonnèrent lorsqu'ils surent que la ville de Cordoue contenait, à elle seule, soixante-dix bibliothèques. Selon Ibn Rochd, Cordoue, au XII^e^ siècle, était la seule ville dans le monde entier à posséder le plus de livres et de bibliothèques. Les rois de Navarre et de Barcelone ne se dirigeaient que vers Cordoue lorsqu'ils avaient besoin de livres.

Grâce à la liberté des religions prononcée par les émirs andalous au profit des Gens du Livre, de nombreux étudiants espagnols, francs, anglais et italiens fréquentaient les écoles de Cordoue dans le but d'acquérir les sciences et les cultures arabo-islamiques. D'après Farmer, la musique était introduite au programme d'études, et les étudiants apprenaient les sciences arabes directement, sans recourir à des traducteurs en latin. C'est ainsi que les Mozarabes étaient chargés de diffuser la culture arabe en Europe[7].

Dès leur rencontre avec les Arabes, les Chrétiens se soucièrent de la traduction des sciences arabo-islamiques, et

pour lesquelles s'engouaient nombreux lettrés européens de l'époque, surtout quand ces derniers surent que les Musulmans avaient traduit les sciences grecques, notamment la philosophie, que les Européens, pendant le Moyen Age, ignoraient presque complètement.

Les poètes occitans ne connaissent Platon que d'après une seule source : les traductions d'ouvrages arabes par les Juifs espagnols. Ces traductions ont eu un grand écho dans le Nord de l'Espagne, et même dans les seigneuries du Midi, qui les ont encouragées. Les ouvrages arabes passèrent en Occident chrétien, surtout pendant la prise de Tolède par Alphonse VI, en 1085(8).

Pendant le règne d'Alphonse VI, la ville de Tolède fut le centre le plus important d'où s'est propagée la plupart des sciences arabo-islamiques vers l'Europe. Après avoir créé l'un des brillants centres de traduction, le "Colegio de traductores toledanos", le monarque espagnol a fait appel à d'éminentes personnalités juives et mozarabes dans le but de vivifier la traduction et la transcription.

Le Collège de Tolède a connu de véritables traducteurs venus des pays lointains, tels que les anglais Robert de Ketton et Adelard de Bath, l'italien Gerardo de Cremona et le juif Abraham ben Ezra. Les Anglais, les Espagnols et les Italiens, quant à eux, s'étaient consacrés aussi à la traduction de l'Arabe aux langues romanes ou au Latin. Gerbert d'Aurillac, Companus de Navarre, Morlay et Alphonse le Sage étaient les plus remarquables de ceux qui s'attachaient à la traduction arabe. Grâce à eux, les sciences et les lettres arabes ont pu être transmises en Europe.

Le mérite des traductions arabo-islamiques aux langues latines revient à Don Raimondo, évêque de Tolède (m. 1150), qui, à l'époque, était conseiller du roi de Castille, il fut chargé de diriger l'association des traducteurs de Tolède sous le patronage du roi Alphonse VII. Il attachait une importance particulière aux traductions effectuées dans cette école espagnole et insistait à

transmettre à ses coreligionnaires et au monde latin, tout ce qui est arabe ou islamique.

Le roi Alphonse X, quant à lui, créa à Murcie le "Collège d'études islamiques", en collaboration avec un philosophe arabe. Quelques années après sa fondation, le Collège fut transféré à Séville et fut fréquenté par de nombreux lettrés juifs et musulmans venant de l'Andalousie(9). Alphonse le Sage avait confié la traduction du Saint Coran à ses traducteurs.

Le pape Gerbert d'Aurillac (m. 1003) s'est rendu en Andalousie pour s'initier aux études islamiques, et lorsqu'il voulut diffuser en Europe ce qu'il a appris des savants arabes, ses coreligionnaires l'accusèrent d'avoir vendu son âme au diable. Gerbert d'Aurillac (le pape Sylvestre II), se rendit aussi à Tolède. Il séjourna trois ans en terre d'Espagne afin de pouvoir compléter son instruction.

Brunetto Latini, le maître de Dante Alighieri, lui aussi voyagea en Espagne en qualité d'ambassadeur auprès du roi Alphonse le Sage, le brillant protecteur des traducteurs. L'ambassadeur italien visita les écoles de Séville et de Tolède, qui à l'époque, étaient préoccupées par la traduction aux langues latines, des différentes sciences islamiques. C'est grâce à Brunetto Latini que Dante s'est inspiré des lettres et sciences arabo-islamiques.

Au XIe siècle, à Saint-Vanne de Verdun, écrit Bezzola, Siméon enseignait l'arabe, le copte et le syriaque(10); à Narbonne, les frères juifs Ibn Ezra se mirent à enseigner et à traduire les livres de science et de philosophie arabes(11); et à Montpellier, les médecins arabes et juifs d'Espagne, transmettaient aux étudiants chrétiens, dans les hôpitaux de la ville et à l'université, les leçons de la médecine arabe(12).

De toutes les parties du monde, les étudiants affluent en Andalousie pour s'adonner aux sciences arabes dont Cordoue était le noble foyer. Si les Francs ne connaissaient que peu de choses de l'art romain, ils ne savaient absolument rien de celui

des Grecs. Par ailleurs, les Arabes avaient traduit presque tous les ouvrages de la philosophie grecque. C'est pourquoi les Européens n'ont pas hésité à voyager en Andalousie et à y puiser, à la fois, les sciences arabes et la philosophie grecque.

La poésie lyrique andalouse (muwashshah et zajal) traversa les Pyrénées et l'amour chaste arabe engendra en Provence l'amour chevaleresque. Cet amour ne doit être, en aucun cas, relié aux authentiques théories amoureuses de Platon ni aux purs idéaux chrétiens(13); ni aux écrits d'Ovide ou aux fragments de Fortunat. Outre, le circuit d'Aristote, pensée grecque traduite en arabe, passa de l'Orient vers l'Espagne et les centres juifs du Languedoc pour atteindre au XIIIe siècle la Sorbonne(14).

Il importe de souligner que l'époque des Almoravides et des Almohades a été marquée par la domination des fuqaha (juristes et hommes de foi) dans les palais des émirs. Abu Yusuf al-Mansur (m. 1199), a été l'homme le plus hostile à la philosophie ; il est connu par son alliance avec les religieux. Il expulsa un grand nombre de philosophes et savants de l'Andalousie, notamment Ibn Rochd qui quitta sa ville natale avec beaucoup d'autres dont la plupart étaient des hommes de lettres, pour se diriger vers les royaumes voisins et vers le nord jusqu'en France. Certains d'entre eux établirent à Montpellier une école de médecine qui fut un centre de diffusion de la science arabe(15).

En Sicile, la culture arabo-islamique apparut depuis le début de la conquête musulmane. Les savants siciliens d'origine arabe s'étaient consacrés surtout à la géographie et la philosophie. Quant à l'émigration des lettrés arabes et andalous en Sicile, elle a encouragé la floraison des arts islamiques dans l'île, malgré la courte domination des Musulmans. Par ailleurs, la reconquête normande a contribué au passage des éléments de la civilisation musulmane vers l'Occident(16).

Certes, si Ibn Hamdis et autres poètes ont quitté l'île après l'invasion normande, la plupart des intellectuels avaient préféré vivre dans le pays après que le comte normand Roger 1er

(m. 1101), leur eut promis sa protection et leur eut accordé une attention toute particulière[17]. Il n'y avait aucune difficulté de langue entre les deux communautés, l'arabe et le grec demeuraient les langues principales pendant le règne des Normands. Ibn Jubayr, le fameux voyageur andalou, qui séjourna quatre mois en Sicile, affirma que le roi Guillaume II parlait et écrivait la langue arabe et était entouré de serviteurs et de pages musulmans. L'historien andalou loue, d'ailleurs, la tolérance prononcée du jeune roi normand envers les Musulmans et souligne l'accueil favorable qu'il réservait aux poètes et savants arabes.

L'empereur Frédéric II (m. 1250), qui parlait la langue arabe, demeure le plus célèbre protecteur des lettres et sciences arabes. Il écrivait des livres en arabe et en latin et encourageait l'étude et la traduction des sciences arabo-islamiques. Sa cour, plus musulmane que chrétienne, était de beaucoup la plus cultivée d'Europe ; on s'y adonnait avec passion à l'étude des sciences et des lettres arabes[18].

Brunetto Latini, précepteur principal de Dante Alighieri, dont nous avons déjà parlé, avait voyagé en Espagne, cinq ans avant la naissance de son disciple. A la cour de Tolède, il fut accueilli par le roi Alphonse le Sage et rencontra les savants musulmans et juifs qui s'employaient à traduire en roman et en latin les auteurs arabes.

Les différentes relations entre Arabes et Italiens ont été constantes sous le règne des comtes normands, qui s'étaient de beaucoup exaltés aux sciences arabo-islamiques. Les princes normands de Sicile furent complètement conquis par le raffinement de la culture arabe. Ils firent de Palerme et de Naples les principaux centres de traduction et de diffusion du savoir arabe en Italie et en Europe.

Grâce aux traducteurs musulmans, chrétiens et juifs, l'Espagne, la Sicile et le Sud de la France, étaient au Moyen Age, les principales rives par où les influences arabo-musulmanes ont

pénétré en Occident. Malheureusement, après l'anéantissement du rationalisme, le monde arabo-musulman a connu une longue décadence depuis le XV[e] siècle, et la civilisation passa, dès lors, du Sud au Nord.

Notes :

1 - Reinhardt Dozy : Histoire des Musulmans d'Espagne, Ed. Brill, Leyde 1932, T.1, pp. 317 ss.

2 - Maurice Morère : Influence de l'amour courtois hispano-arabe sur la lyrique des premiers Troubadours, Melun 1972, p. 11.

3 - Hamilton Alexander Rosskeen Gibb: Literature, in The Legacy of Islam, Oxford University Press 1965, p. 188 ff.

4 - Claudio Sánchez-Albornoz : L'Espagne musulmane, O.P.U.-Publisud 1985, p. 317.

5 - Robert Briffault : Les Troubadours et le sentiment romanesque, Ed. du Chêne, Paris 1943, p. 67.

6 - Angel González Palencia : Historia de la España musulmana, 3[a] ed., Barcelona-Buenos Aires 1932, p. 169.

7 - Henry George Farmer: Music, in The Legacy of Islam, p. 371.

8 - Maurice Lombard : L'Islam dans sa première grandeur (VIII[e]-XI[e] siècle), Ed. Flammarion, Paris 1971, p. 81.

9 - Angel González Palencia: op. cit., p. 114.

10 - Réto Roberto Bezzola : Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, Ed. Champion, Paris 1944-1963, 2[e] P., T.1, p. 41.

11 - Robert Briffault : op. cit., p. 114.

12 - Jean Rouquette : La littérature d'Oc, P.U.F., 3[e] éd., Paris 1980, p. 23.

13 - Claudio Sánchez-Albornoz : op. cit., p. 414.

14 - Maurice Lombard : op. cit., pp. 81-82.

15 - Robert Briffault : op. cit., p. 114.

16 - Maurice Lombard : op. cit., p. 89.

17 - Francesco Gabrieli : La politique arabe des Normands en Sicile, in Studia Islamica, vol. ix, 1958, p. 94 ss.

18 - Robert Briffault : op. cit., p. 142.

Références :

1 - Bezzola, Réto Roberto : Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, Ed. Champion, Paris 1944-1963.

2 - Briffault, Robert : Les Troubadours et le sentiment romanesque, Ed. du Chêne, Paris 1943.

3 - Dozy, Reinhardt : Histoire des Musulmans d'Espagne, Ed. Brill, Leyde 1932.
4 - Farmer, Henry George: Music, in The Legacy of Islam.
5 - Gabrieli, Francesco : La politique arabe des Normands en Sicile, in Studia Islamica, vol. ix, 1958.
6 - Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen: Literature, in The Legacy of Islam, Oxford University Press 1965.
7 - Lombard, Maurice : L'Islam dans sa première grandeur (VIIIe-XIe siècle), Ed. Flammarion, Paris 1971.
8 - Morère, Maurice : Influence de l'amour courtois hispano-arabe sur la lyrique des premiers Troubadours, Melun 1972.
9 - Palencia, Angel González: Historia de la España musulmana, 3a ed., Barcelona-Buenos Aires 1932.
10 - Rouquette, Jean : La littérature d'Oc, P.U.F., 3e éd., Paris 1980.
11 - Sánchez-Albornoz, Claudio : L'Espagne musulmane, O.P.U.-Publisud 1985.


Revue Annales du patrimoine

Revue Annales du patrimoine, N° 7, 2007, pp. 17 - 43
ISSN 1112-5020

De l'espace scripturaire à l'espace corporel lecture de "L'enfant de sable" de Ben Jelloun

Dr Mokhtar Atallah
Université de Mostaganem, Algérie

Résumé :

A juste titre, le roman s'attache à définir la notion d'identité originelle et culturelle dans la Tradition maghrébine, saisie spécifiquement dans la représentation corporelle à travers les conventions de la Morale et de la Religion. C'est à partir du corps, en tant qu'élément identitaire, dans la Tradition maghrébine, que s'effectuent le regard du Moi intérieur et la perception du monde social. Notre propos souligne que le corps en tant qu'élément opérateur autour duquel gravitent toutes les situations auxquelles Ahmed est confronté, constitue le seul paramètre de validation des rites initiatiques identitaires.

Mots-clés :

roman, littérature maghrébine, morale, traditions, identité.

From scriptural space to body space Reading of "L'enfant de sable" by Ben Jelloun

Dr Mokhtar Atallah
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Rightly so, the novel sets out to define the notion of original and cultural identity in the Maghrebian Tradition, specifically grasped in body representation through the conventions of Morality and Religion. It is from the body, as an element of identity, in the Maghreb Tradition, that the gaze of the inner self and the perception of the social world are made. Our point underlines that the body as an operative element around which gravitate all the situations with which Ahmed is confronted, constitutes the only parameter of validation of identity initiation rites.

Keywords:

novel, Maghreb literature, morals, traditions, identity.

Toute la scène à travers laquelle un vieux conteur raconte

Publié le : 15/9/2007
ataladz@yahoo.fr

l'itinéraire d'Ahmed, personnage pseudo-androgyne central du roman, se joue sur une place publique[1], où est traditionnellement célébrée la mise à mort des êtres marginaux. Le discours du narrateur-conteur est continuellement rompu par des digressions qui se situent tantôt dans le réel, tantôt dans l'imaginaire et la fabulation.

Le protagoniste central Ahmed qui n'est en fait qu'une femme, échappe suite à un projet paternel démentiel au sort non envié, réservé à la femme recluse et au sexe féminin, en général, dans la société traditionnelle du Maghreb.

Destinée à sauver l'héritage familial convoité par les oncles, Ahmed, élevé comme un mâle par un décret du père qui repousse toute fatalité après l'échec de sept naissances féminines, échappe à la volonté et aux pressions de ce dernier en décidant de prendre pour épouse une cousine boiteuse et épileptique nommée Fatima.

Libre d'assumer son choix en s'accaparant le projet paternel, Ahmed réveille le côté refoulé de sa personnalité en convoquant brutalement son espace corporel féminin, jusqu'alors étouffé. Ainsi le désarroi s'installe. Les questions relatives à l'identité se multiplient après l'extinction du père et la mort prématurée de l'épouse.

Toutes les versions sont alors débitées pour relater le parcours fatal et tragique de la vie d'Ahmed après qu'il ait délibérément quitté la maison patriarcale qui constitue l'espace traditionnel : lieu de négation de sa féminité. Ahmed se libère et échappe volontairement à cet espace de réclusion, errant à travers le pays en quête de l'expression de sa véritable identité étouffée par les tabous sociaux.

A juste titre, le roman s'attache à définir la notion d'identité originelle et culturelle dans la Tradition maghrébine, saisie spécifiquement dans la représentation corporelle à travers les conventions de la Morale et de la Religion. En effet, "ne pourrait-on pas se servir de son corps pour connaître la réalité

cachée derrière nos conventions et nos coutumes, et la morale n'est-elle pas justement une de ces coutumes qui empêchent le contact de notre être avec l'être ?"[(2)].

C'est à partir du corps, en tant qu'élément identitaire, dans la Tradition maghrébine, que s'effectuent le regard du Moi intérieur et la perception du monde social. En ce sens, le corps identifié par le sexe et le milieu authentifié par la Tradition, constituent deux espaces par rapport auxquels s'effectue l'identité inscrite à travers le temps. Cette existence symbiotique de l'espace corporel qui se situe à la charnière du Moi individuel et du Moi collectif constitue l'élément pertinent de l'identité originelle et son rapport au milieu social traditionnel.

Notre propos souligne que le corps en tant qu'élément opérateur autour duquel gravitent toutes les situations auxquelles Ahmed est confronté, constitue le seul paramètre de validation des rites initiatiques identitaires. Dans un premier temps, il en découle que le personnage Ahmed, né fille, incarne l'identité définie par le père-géniteur et soufflée par la surenchère des rites de l'initiation et l'espace réservé aux hommes par la société traditionnelle, dans un mouvement d'adhésion totale imprimée sur l'apparence extérieure d'un corps succombant aveuglément aux privilèges réservés aux mâles. Dans un second temps, il contrarie l'expression identitaire extérieure par des tendances cachées et étouffées dans son double féminin qui finit par prendre le dessus, le rendre à lui-même et de là, à démystifier l'image ou le masque mâle dont l'a affublé le père.

Conséquemment, le personnage Ahmed ne désire ni l'héritage, ni le pouvoir, ni l'amour de ses parents. Le problème de ses rapports avec sa famille et le groupe traditionnel auquel il appartient, est soumis au cycle du temps.

Il s'agit dans cet ordre d'idées, d'une structure sociale presque innée, selon laquelle il doit perpétuer un ordre et un déjà-là socio-historiques, conçus comme mécaniques. L'enfant, introduit malgré lui dans le système, ne peut demeurer comme

simple spectateur du drame de ses parents. Il y participe sous l'autorité du père ; puis échappe à celui-ci et devient le véritable organisateur du récit.

Conformément à notre hypothèse, Ahmed apparaît comme un personnage historique puisqu'il assume un cycle passé, sans cesse repris, avec toute sa densité événementielle. D'où la condensation des micro récits (anecdotes, similarité des circonstances de sa naissance etc.) ; mais la démystification du masque mâle et le retour à soi par la réintégration de sa véritable condition physique féminine, empêche de nous le montrer vieillir, car son vieillissement symboliserait la richesse de l'instant passé et la condensation de la durée individuelle du père géniteur ; voire cycle du temps et la répétition éternelle du même schéma récitatif.

Contrairement à cela, Ahmed s'échappe du cycle mâle et réintègre un nouveau cycle féminin dans La nuit sacrée, étouffé initialement par le père géniteur afin de vivre une durée chronologique individuelle et une identité dynamique.

En dernière instance, en nous situant dans le projet paternel, la naissance d'Ahmed révèle certains traits dominants de la Tradition à travers les rites d'initiation, avec une certaine indifférence vis-à-vis de la chronologie. Ainsi, le récit d'Ahmed s'inscrit doublement dans le temps : d'abord par le calendrier approximatif de son journal intime (notations d'intervalles, âge incertain des héros etc.) ; puis, par référence à des événements historiques connus (décor temporel, histoire du Maroc, structure de la famille traditionnelle, intrigues politiques et sociales, personnages historiques caricaturés pour l'intérêt de la fiction etc.).

L'Espace est une données concrète de l'expérience individuelle et ne peut être supprimé systématiquement puisqu'il participe inéluctablement à l'identification de toutes les instances de discours ; et s'avère nécessairement lié à l'univers romanesque de Ben Jelloun, où tout n'est que travail

scripturaire, voire institutionnel.

1 - L'espace scripturaire :

L'espace scripturaire exprimé par et dans la langue de l'Autre (Langue française) doit-il être considéré comme le simple produit d'une contrainte socio-historique ? Où n'est-il pas le territoire favorable à une expression de liberté ? Nous déclarons dans le sillage des critiques déjà établies que, par sa formation linguistique, Ben Jelloun est contraint de relater l'univers imaginaire maghrébin dans une langue appartenant à un autre univers de représentation imaginaire, ce qui constitue un véritable gage d'esthétique littéraire et non d'une recherche identitaire emblématique comme c'est souvent le cas dans le roman algérien. Car "toute description d'un lieu emblématique d'identité, déclare Charles Bonn, est tributaire d'un langage par lequel elle se fait. Et par langage, ici, il ne s'agit pas d'entendre langue. La question n'est pas d'écrire en arabe ou en français, mais, dans chacune des deux langues, de maîtriser les références culturelles à partir desquelles et par lesquelles se fait la description"(3). Se plier donc aux normes de la langue de l'Autre, constitue un signe d'altérité sur plusieurs plans ; ce qui n'est pas le cas.

1. Au plan thématique :

L'espace culturel transparaît autrement dans l'espace scripturaire que dans l'Histoire. La caricature du Mythe de Antar(4), à titre d'exemple, en est la preuve tangible. "Cela me rappelle une autre histoire qui est arrivée à la fin du siècle dernier dans le sud du pays. Permettez-moi que je vous la conte rapidement : c'est l'histoire de ce chef guerrier, un être terrible, qui se faisait appeler Antar… C'était un homme exemplaire, au courage légendaire, cet homme, cet Antar secret qui dormait avec son fusil, on découvrit, le jour où il mourut, que cette terreur et cette force logeaient dans un corps de femme". (pp. 83-84).

2. Au plan formel :

Les quelques versets coraniques :

"Si Dieu vous donne la victoire, personne ne peut vous vaincre". (p. 38) "Voici ce dont Allah vous fait commandement au sujet de vos enfants : au mâle portion semblable à celle de deux filles". (p. 53)

Les interpellations fraternelles, citées çà et là, à travers le récit du conteur tout au long de ses séances "récitatives" : "Amis du Bien sachez que nous sommes réunis par le secret du verbe dans une rue circulaire...". (p. 15) "A présent, mes amis, je m'en vais sur ce fil". (p. 27) "Amis, nous devons aujourd'hui nous déplacer". (p. 41) "O mes compagnons ! Notre personnage nous échappe !". (p. 54) "Amis, je vous avez dit que cette porte était étroite". (p. 58) "O mes amis, je n'ose parler en votre compagnie de Dieu, l'indifférent, le suprême". (p. 65) "Braves et bon musulmans". (p. 67) "Compagnons ! Ne partez pas ! Attendez, écoutez-moi...". (p. 70) "Compagnons fidèles !". (p. 107)

Dans ces passages qui introduisent l'Oralité dans le champ culturel du roman ; le narrateur-conteur figurant dans une image démunie, ruinée, représenterait l'image séculaire du meddah, du goual. Il reflète ainsi l'image du parias, d'où l'altérité de l'identité. En effet, face aux "contraintes (sociales), la littérature se replie dans l'espace culturel de l'oralité et se manifeste dans la langue de tous les jours, nous dit Ahmed Lanasri, l'arabe dialectal ou le berbère, pour atteindre l'auditoire populaire. Les marchés et les fêtes populaires ou familiales (sont) les lieux privilégiés de cette tradition orale où les poètes (perpétuent) la vie et les aspirations populaires"(5). Ce que confirme, par ailleurs Jean Déjeux, dans son étude sur la poésie algérienne : "Les poètes sortent ordinairement du peuple et savent parler au peuple. Ce sont les guwwalin ou "diseur", qui ont l'art d'improviser, les meddahs, sortes de trouvères errants, qui ont l'art de la louange mais aussi de la satire. Leurs oeuvres sont rythmées et proches de la sensibilité de l'âme... populaire"(6). Ce

qui soulève outre mesure, un problème d’ordre linguistique.

3. Au plan linguistique :

La rupture spatiale se traduit par les termes de l’Identité qui donne droit de cité à la langue arabe à travers le verbe du conteur, liée à la Tradition Orale (dialecte) et à la Religion (écriture) ; justifiant ainsi les versets coraniques qui soulignent l’importance de celle-ci à travers leur transcription au plafond de la Mosquée. "Cette fois-ci je regardais les plafonds sculptés. Les phrases y étaient calligraphiées... Je m’installais dans le lustre et observais le mouvement des lettres arabes gravées dans le plâtre puis dans le bois". (p. 38) "Si Dieu vous donne la victoire, personne ne peut vous vaincre". (p. 38) (إن ينصركم الله فلا غالب لكم).

Certains termes du dialecte arabo-berbère sont traduits en dehors du contexte et supposent la présence d’un lecteur étranger ; d’où l’Altérité vis-à-vis de l’Autre (Occident) et l’intentionnalité ethnographique. "Il y avait des mots rares et qui me fascinaient parce que prononcés à voix basse,... J’ai su plus tard que c’étaient des mots autour du sexe et que les femmes n’avaient pas le droit de les utiliser...". (p. 35)

4. Les ruptures intertextuelles :

Elles nous montrent quant à elles, que l’émergence, chez Ben Jelloun, prend sa source dans les textes de la tradition culturelle orientale qui fait constamment recours au lexique de l’Identité. "A présent, je vais donner lecture du journal d’Ahmed qui s’ouvre ou se poursuit, je ne sais plus, sur cet exergue : "Les jours sont des pierres, les unes sur les autres s’amassent...". C’est la confession d’un homme blessé ; il se réfère à un poète grec". (p. 71) "Pour terminer, je voudrais vous murmurer à l’aube ces vers du poète mystique du XIII^{e} siècle, Ibn al Farid : Et si la nuit t’enveloppe et enfouit en leur solitude, ces demeures, allume de désir en leur noirceur un feu". (p. 92) "Je me sens comme le chameau du philosophe qui avait un goût difficile et des désirs impossibles à contenter et qui disait : Si l’on me laissait choisir librement. Volontiers je choisirais une petite

place. Au cœur du Paradis : Mieux encore devant sa porte !". (p. 98)

"Cependant la dernière pièce qu'elle me livra n'est pas un objet mais le récit d'un rêve qui commence par un poème qu'elle attribue à Firdoussi qui vécu au X^{e} siècle : Dans ce corps clos, il est une jeune fille dont la figure est plus brillante que le soleil. De la tête aux pieds elle est comme l'ivoire, ses joues comme le ciel et sa taille comme un saule. Sur ses épaules d'argent deux tresses sombres dont les extrémités sont comme les anneaux d'une chaîne. Dans ce corps clos, il est un visage éteint, une blessure, une ombre, et un tumulte, un corps dissimulé dans un autre corps...". (p. 190) "Je pourrai moi aussi citer le diwan d'Almoqtadir el Maghrebi qui vécut au XII^{e} siècle, et, sans m'identifier au récitant, je rappellerai ce cuarteta : D'autre moururent, mais ceci arriva dans le passé Qui est la saison la plus favorable à la mort Est-il possible que moi, sujet de Yaqoub al Mansour, Comme durent mourir Aristote et les roses, je meurs à mon tour ?". (pp. 197-198)

Pour moins nous faire sentir la rupture du discours romanesque institutionnel face au discours oral, ignoré, mais omniprésent dans la tradition maghrébine, Ben Jelloun multiplie les instances de discours, qui se relayent dans la distribution narrative des événements, sans transition marquée. Il y aurait, à cet effet, un déplacement de l'espace de l'allocution. Si Ben Jelloun s'efface en donnant la parole à son narrateur-conteur, c'est qu'il accorde la primauté à la Tradition Orale, longtemps mise à l'écart par le réalisme de commande, et le truchement du verbe écrit, fondement de toute littérature moderne et savante, afin de rompre le monopole de la parole. En effet, nous dit Marcel Cohen dans sa perspective sociologique du langage : "Partout où il est question de chanteurs, discoureurs, conteurs en compétition, il faut examiner dans quelle mesure il s'agit d'une joute autre que proprement littéraire. Mais il n'y a pas lieu pour autant de nier le passage, dans diverses sociétés, à la dominance

esthétique, en même temps qu'à un exercice professionnel chez des exécutants"[7].

A l'inverse des auditeurs du narrateur-conteur, le lecteur maghrébin dénote chez le narrateur-auteur un travail minutieux de l'espace scripturaire, en sauvegardant scrupuleusement les formes du récit oral traditionnel ; et en se situant dans son découpage spatio-temporel en portes-chapitres-jours, à mi-chemin entre l'Oralité traditionnelle et l'Écriture romanesque, afin d'échapper au réalisme de commande qui fait défaut dans pareille restitution.

On ne parle pas comme on écrit, et ces tentatives descriptives des lieux par le narrateur-conteur qui ne sont que des impressions personnelles ne peuvent pas constituer des peintures spatiales globales et globalisantes. Seule, la description savante du narrateur-auteur pourrait sous-tendre une fresque romanesque massive, avec divers micro-espaces entretenant des rapports de tension : symétrie ou contraste, attraction ou répulsion. "Quelque chose d'indéfinissable s'interposait entre lui et le reste de la famille. Il devait bien avoir des raisons, mais lui seul pouvait les dire. Il avait décidé que son univers était à lui et qu'il était bien supérieur à celui de sa mère et de ses sœurs, en tout cas très différent. Il pensait même qu'elles n'avaient pas d'univers. Elles se contentaient de vivre à la surface des choses, sans grande exigence, suivant son autorité, ses lois et ses volontés". (pp. 9-10)

Ben Jelloun valide le discours oral et montre son intention du renouvellement délibéré de la dialectique du Même et de l'Autre (Occident). En effet, le roman examiné peut être considéré comme une introspection du récit maghrébin, puisqu'il met en exergue une auto-vision ethnographique du groupe social traditionnel au Maghreb, en empruntant deux démarches. D'abord il prend l'aspect du discours récitatif, oral à la manière orientale (Cf. Les Mille et une nuits) et réifie l'image du maghrébin, à travers l'errance et la fabulation ; c'est-à-dire le

passage du dynamique au statique et vice versa ; ensuite, il met en scène l'image pour autrui, collective dans la formation du Moi par le regard inclusif et le discours unifié, à travers la distribution narrative des différents protagonistes, d'où l'Identité collective.

5. Les ruptures idéologico-religieuses :

Ces dernières font que la situation sociale, relatée dans le roman L'enfant de sable, se définit par la cohabitation forcée de la Modernité, avec tous les conflits qu'elle sous-tend sur un axe temporel vectoriel, et une Tradition figée se situant sur un axe temporel cyclique, où l'image de la femme est sans cesse renouvelée par souci de vraisemblance, dans la conception identitaire traditionnelle. Il y a donc reconnaissance, à l'infini, de l'image de la femme sans renoncement à son statut de femme soumise. D'où l'assertion de Fatima sur le ton de la confidence, à l'intention d'Ahmed. "Nous sommes femmes avant d'être infirmes, ou peut-être nous sommes infirmes parce que femmes...". (p. 80) En ce sens, Ahmed-Zahra n'accepte pas la soumission et n'assimile pas l'image du mâle ; d'où sa révolte et son refus du statut d'homme non convertible dans les deux sens (mâle versus femelle). Le mariage d'Ahmed avec sa cousine Fatima, à la fin de son cycle mâle, constitue un antagonisme, une sorte de dialectique homme versus femme à travers son expression corporelle androgyne. Ce qui nous mène vers l'examen des personnages-instances.

6. Les personnages instances :

En effet, Jean Peytard souligne, dans cette perspective, que : "Pour éviter tout effet de "personnalisation", c'est-à-dire, tout image plus ou moins animiste et psychologisée, dont on recouvrirait les concepts, nous emploierons le terme instance qui désigne à la fois un lieu du texte ou du hors-texte socio-culturel, et une dynamique, c'est-à-dire, un entrecroisement d'actions et réactions qui travaillent ce lieu. (En ce sens), on distingue ainsi trois instances :

- Instances situationnelles (lieu du socio-discursif et inter-discursif) où auteur et public ont leur place.
- Instances ergo-textuelles (lieu d'une élaboration, d'un travail du langage) où scripteur et lecteur réalisent leur acte.
- Instances textuelles (lieu où s'inscrivent des rôles perceptibles dans les traces scriptorales ou lectorales) ; les traces du narrateur, du narrataire ; les traces des acteurs personnages"(8).

Quelle serait la situation des personnages/acteurs à l'égard de ces deux catégories existentielles et constantes de l'expérience humaine ? Avant de proposer une quelconque réponse à cette interrogation cruciale, il nous semble nécessaire de proposer la définition de J. Peytard du concept acteurs/personnages ; ce qui nous permettrait de maintenir, tout au long de notre raisonnement, un rapport constant entre l'analyse sémiotique littéraire et le champ de théorisation frontalier de la philosophie. "Le concept de "personnage" ou d'"acteur"... est (une) instance inscrite littéralement dans le texte. Suite ou ensemble de mots graphies, support souvent de divers types de discours relaté. Mais également lieu de descriptif. Tout élément textuel peut fonctionner dans le rôle d'"acteur/personnage". Précisions cependant qu'un "acteur/personnage" n'est pas seulement constitué d'un "portrait + actions + paroles", mais qu'il est également défini par les relations du portrait aux paroles et des paroles aux actions ; il est une structure découpée dans l'énoncé scriptural. Compte tenu des grandes zones "verbal, non-verbal", il est possible d'avancer que l'acteur/personnage peut être narré (ses actions) ou décrit (son décor) dans le non-verbal, il peut être parlant (paroles relatées) ou évoquant (paroles intérieures relatées) dans le verbal. Le personnage se découpe donc dans l'intersection des deux zones essentielles"(9).

De prime abord, les protagonistes de la fiction romanesque L'enfant de sable sont ancrés dans une situation contingente, donnée sans raison et sans explication, dans l'espace-temps

intra/extra diégétique, tributaire du hic et du nunc de la création verbale du conteur. "Le verbal, nous dit J. Peytard, caractérise tout texte qui donne priorité à la simulation de la parole orale. L'écriture-théâtre, (ici l'oralité traditionnelle), dans sa forme de texte-théâtre, est constituée essentiellement de verbal. Le non-verbal que l'on y trouve regroupe des indications scéniques, sur le décor, les gestes, les intonations (tous éléments qui seront représentés lors de la mise en spectacle). Il est, par contre, évident que toute écriture qui réduit ou expulse autant que faire se peut le verbal s'éloigne du théâtre et tend vers l'écriture roman. Autrement dit un texte-roman allie, selon des proportions à analyser, le verbal et le non-verbal, joue sur l'alternance, la combinaison, la fusion ou la fracture des deux ensembles. Les deux écritures engagent le scripteur dans un travail différent chaque fois"(10). Ce sont les caractéristiques de l'"ici" et du "maintenant" réalisées par les opérations d'embrayage/débrayage qui définissent les situations des personnages. A l'instar des instances narratives principales : Ahmed, le conteur, l'auteur, aucun autre acteur n'est doté de la propriété de l'Ubiquité. Il est certain qu'au niveau de la réalité ambiante, aucune personne ne peut transcender l'espace-temps en dépassant les conditions de son incarnation temporelle ; sauf dans la fiction romanesque que nous proposons à l'analyse. L'espace et le temps apparaissent donc, comme deux catégories incompréhensibles que l'imagination suppose infinis conformément à un après et un plus loin.

Si l'espace et le temps sont des catégories unanimes, l'attitude des acteurs/personnages, vis-à-vis de l'un et de l'autre, n'est pas uniforme. En effet, il y aurait une complète servitude à l'égard du temps et une liberté relative à l'égard de l'espace ; supposés être, pour Lagneau, deux versus indissociables, inhérents à la même instance en affirmant : "L'espace est la forme de ma puissance, le temps la forme de mon impuissance" ; et considérés par Gaston Bachelard comme

"des longueurs individuelles vécues dans l'intimité de la conscience".

Dans ce sillage, si l'espace jouit d'une certaine réversibilité, le temps qui, en principe se présente comme irréversible, s'avère cyclique à travers les situations vécues par le personnage Ahmed. En effet, les difficultés théoriques du concept d'espace posent autant de problèmes que le concept de temps, et les illusions anthropocentriques qui s'en dégagent, entachent la notion d'irréversibilité. En ce sens que l'irréversibilité doit être saisie comme une conception objective de l'existence des protagonistes sociaux mis en jeu dans la fiction avec tout ce qu'elle sous-tend comme domaines scientifiques d'interprétation ; et non comme le propre de leur vie, seulement, c'est-à-dire de leur naissance, de leur mort, de leurs regrets et de leurs espoirs.

De ce fait, l'espace maghrébin représenté dans le roman L'enfant de sable permet l'échange et l'expansion des caractéristiques culturelles communes, exprimées à travers les âges. Il s'agit des rapports sociaux à savoir : les systèmes de valeurs, les modes de vie partagés par les individus qui le peuplent - de même culture ou de deux cultures : arabe et berbère, possédant des points communs -. Le concept d'espace culturel conférant à l'espace topographique traditionnel est utilisé par besoin, dans notre souci permanent, pour différencier entre les coutumes transmises par ouï-dire - Tradition Orale dont l'absence d'écriture rend impossible toute analyse historique des pratiques non fondées sur le texte sacré -cautionnées par des contiguïtés sémantiques aléatoires et les textes relatifs au Coran et à la Sunna qui trouvent leur expression irréversible dans l'espace maghrébin. Certaines pratiques culturelles ont subi successivement des changements négatifs dans le temps en devenant cycliques et plus précisément en s'écartant du texte coranique ; en l'imitant et en conférant aux pratiques ethnographiques un pseudo-statut officiel de concurrence avec la Religion musulmane, allant jusqu'à l'animisme puisque les

parents du héros Ahmed, expriment la vie en figures et en puissances - esprits, ancêtres maraboutiques, génies, sorcières et faqihs - comme intermédiaires entre eux et Allah.

Cette attitude correspond nettement à la position de l'ethnologue anglais Edward Burnett Tylor qui considère la Religion comme un aboutissement des rêves et de la mort chez les primitifs, "une croyance en des êtres spirituels"[(11)] dont l'homme aurait imaginé l'existence. En effet, l'Islam prêché au Maghreb a permis tous les accommodements avec les pratiques païennes qui ont permis son incursion dans la société maghrébine en ne demandant qu'un minimum de conformité pour réaliser l'actuel brassage ethnoculturel qui met en doute le caractère absolu des valeurs.

L'Islam introduit au Maghreb, dès le VII^{e} siècle, avec la conquête arabe, est bien vite devenu la religion des populations berbères du moment que la relation spatio-temporelle des deux systèmes culturels est basée sur l'adaptation allant jusqu'au syncrétisme de certains traits culturels. Dès lors, il s'établit dans la vie de tous les jours une sorte de syncrétisme pratique puisque toutes les étapes de l'initiation interfèrent, tant bien que mal, avec les rites du dogme religieux. En ce sens, certains rites cycliques et certaines situations collectives réitérées par la Tradition Musulmane au Maghreb donne l'impression que le passé vit indéfiniment, bien que le personnage Ahmed s'éloigne de son enfance, évolue et se transfigure au rythme de la métamorphose corporelle.

En effet, le temps emporte tout ; et son irréversibilité tragique s'explique par les expériences vécues individuellement, qui mettent Ahmed face à deux situations divergentes : soit son avenir, devant son cycle mâle ; soit son passé, devant son cycle femelle. C'est alors que son irréversibilité temporelle s'explique par son impuissance à vivre intégralement la vie du père-géniteur ; et sa réversibilité cyclique s'exprime par son aptitude à agir sur son passé en changeant son propre destin par un retour

à l'image corporelle initiale.

En ce sens, Leibniz souligne que l'espace et le temps sont des ordres distincts de compatibilité. Si les événements vécus par Ahmed sont simultanés, nous pouvons opter pour une compatibilité spatiale. Seulement Ahmed ne peut pas être simultanément une double personne en même temps dans la fiction romanesque. Il n'y est exprimé en deux états différents, que grâce à la successivité de ses deux cycles, mâle et femelle, puisque le temps qui traduit sa compatibilité spatiale - statique et dynamique - exclut la simultanéité. Si pour Leibniz "l'espace est l'ordre des coexistences possibles, comme le temps est l'ordre des successions possibles" ; ils ne sont donc pas des choses, mais de pures relations.

L'acte paternel qui n'était qu'un projet dans le passé est devenu réversible une fois réalisé. Notons que dans la Tradition, l'irréversibilité temporelle considère l'acte présent/futur comme un destin, et l'acte libre dans le passé, comme une fatalité. Dans ce sillage, si le temps se confond, par intériorité, avec l'existence même du personnage, c'est-à-dire un destin se métamorphosant en fatalité ; Ahmed peut agir sur l'extériorité de l'espace traditionnel auquel il appartient. Ceci dit, qu'en perpétuant de manière cyclique l'image et l'ordre du père-géniteur, il devient le temps et prend possession de l'espace. Du coup, la durée temporelle de son cycle mâle se réalise tel un mystère existentiel ; et l'appropriation de l'espace traditionnel est appréhendée comme un problème objectif.

De ce fait, l'espace constitue le lieu privilégié des obstacles identitaires qui s'imposent à la perception d'Ahmed ; d'où son adhésion mécanique au compartimentage décrété par la Tradition. Cette notion de compartimentage consiste en un déplacement-appropriation de l'espace selon les paramètres de puissance et de pouvoir qui opposent l'homme à la femme dans la conception traditionnelle maghrébine.

2 - La répartition spatiale :

Le découpage spatial dans la fiction L'enfant de sable s'exprime dans les formes de la vie traditionnelle maghrébine et revêt le sens unique des mêmes situations cycliques qui se répètent à l'infini au point de constituer, parfois, la raison d'être du discours de la narration orale, actualisée par le verbe du conteur. Ce délire de l'appropriation spatiale est associé aux exigences de la Religion Musulmane qui prône l'enfermement et le rétrécissement de l'espace féminin. Ainsi, l'espace alentour d'Ahmed ne se définit pas en termes de distances géométriques, mais en terme de valeur vitale et d'intérêts personnels.

Au niveau de l'existence vitale, la répartition de l'espace traditionnel n'a pas le même intérêt pour l'homme aussi bien que pour les femmes. Chaque micro-espace a sa propre signification puisqu'il est figuré à l'image du groupe traditionnel. Les limites spatiales imposées par Ben Jelloun aux différentes actions, selon le compartimentage des lieux, conformément à l'option traditionnelle, sont très strictes et nullement transgressables. Tout ce qui concerne la femme se déroule dans des lieux pour femmes. Tout ce qui concerne l'homme se déroule dans des lieux pour hommes. Seul le personnage principal Ahmed, à travers son évolution physiologique, passe par tous les endroits et fréquente tous les lieux, y compris les espaces clos et interdits. L'espace traditionnel y paraît structuré, et chaque compartimentage porte une qualification distinctive et concrète.

Ainsi, la halqua du conteur, considérée dans sa circularité ; ou le Marabout, saisi au centre de la procession circulaire des femmes, s'incarnent dans la topographie du lieu et organisent l'espace traditionnel, en lieux profanes et sacrés, pour chacun des protagonistes de la fiction. Le lecteur, quant à lui, est amené à participer par l'imaginaire à compléter ces descriptions en puisant dans le fond commun de la Tradition Orale Maghrébine.

Notre première réaction a été la reconstitution approximative de la disposition générale du roman en espaces

courbes, parallèlement au temps cyclique qui domine, en partant du point-espace-pivot où évolue le conteur jusqu'aux espaces lointains décrits. "Le conteur assis sur la natte, les jambes pliées en tailleur, sortit d'un cartable un grand cahier et le montra à l'assistance". (p. 12) "Cela fait quelques jours que nous sommes tissés par les fils en laine d'une même histoire. De moi à vous, de chacun d'entre vous à moi, partent des fils. Ils sont encore fragiles. Ils nous lient cependant comme dans un pacte". (p. 29)

De toute évidence, la représentation circulaire de l'espace du conteur, met en exergue des caractères importants. De prime abord, cette disposition spatiale ne permet pas une configuration normative du roman, où l'évolution temporelle est avant tout chronologique. En effet, le discours du conteur ne permet pas la reproduction, tout comme la description, des nombreuses indications que seules les capacités scripturaires de l'auteur seraient capables de traduire de manière vraisemblable, conformément au monde concret. Nous relevons à travers cet espace nu et clos, sans cesse renouvelé, l'intention du conteur à vouloir entretenir, dans son désir imaginaire, un rapport permanent avec ses auditeurs ; d'où son instinct de survie et du même coup la survie de son récit qui se prolonge, bon gré mal gré, à travers le mystère, le rêve et la fabulation. "O mes amis, je m'en vais sur ce fil. Si demain vous ne me voyez pas, sachez que l'ange aura basculé du côté du précipice et de la mort". (p. 27) "O hommes du crépuscule ! Je sens que ma pensée se cherche et divague. Séparons-nous à l'instant et ayez la patience du pèlerin !". (p. 40)

Par ailleurs, c'est cette errance qui nous fait considérer son récit comme une fable, inscrite dans un cycle temporel incessant et dont la localisation minutieuse de l'espace et du temps importe peu, puisqu'il y a restitution du même schéma récitatif de la Tradition Orale, selon les mêmes paramètres spatio-temporels. "Revenez demain si toutefois le livre du secret ne vous abandonne". (p. 13)

3 - L’errance et le lieu de la narration :

C’est à travers l’espace du roman que s’accomplissent toutes les actions narrées, considérées comme cycliques, par-delà le grotesque et le tragique de la conception traditionnelle de l’existence maghrébine à laquelle songe l’auteur. En effet, le roman s’ouvre sur une description spatiale conforme à l’état moral et physiologique du personnage Ahmed. L’information fournie sert, en dépit de son exhaustivité, à nous donner le minimum de points de repères, susceptibles de mettre en branle l’imagination du lecteur.

C’est ainsi que commence l’errance du lecteur maghrébin à travers la figure déchue et mélancolique du protagoniste central Ahmed, obsédé par l’image de la mort de son premier cycle de vie mâle, afin de rompre définitivement avec un passé dit étranger à sa véritable image corporelle imposée par le père-géniteur. De toute évidence, la crise identitaire d’Ahmed qui constitue un véritable déséquilibre, déclenche le récit par le biais de la mort symbolique de tout un cycle de vie. "Il avait besoin d’un long moment peut-être des mois, pour ramasser ses membres, mettre de l’ordre dans son passé, corriger l’image funeste que son entourage s’était faite de lui ces derniers temps, régler minutieusement sa mort et faire le propre dans le grand cahier où il consignait tout : son journal intime, ses secrets - peut-être un seul et unique secret - et aussi l’ébauche d’un récit dont lui seul avait les clés". (p. 9)

C’est cette image de la mort qui confère au récit et à la structure du roman l’aspect temporel cyclique qui constitue en quelque sorte une unité de mesure, uniforme aux différentes péripéties présentées par la seconde instance de discours, en l’occurrence, le conteur. Chaque renouvellement quotidien de l’espace circulaire de l’écoute est un renouvellement de l’évolution cyclique de la vie d’Ahmed, conformément à l’option traditionnelle de l’espace-temps. "Vous avez choisi de m’écouter, alors suivez-moi jusqu’au bout..., le bout de quoi ? Les rues

circulaires n'ont pas de bout !". (p. 21) Et où il n'y a que le vendredi, premier jour du Seigneur dans la Tradition Musulmane qui sert de repère. "La porte du vendredi est celle qui rassemble, pour le repos du corps, pour le recueillement de l'âme et pour la célébration du jour... Elle n'est percée dans aucune muraille. C'est la seule porte qui se déplace et avance au pas du destin". (p. 29)

Contrairement à la plupart des romanciers maghrébins, Ben Jelloun pose d'emblée, au lecteur, l'entrave du mystère sur le déplacement spatial du lieu principal de la narration. Le conteur quitte un à un les différents chapitres par des portes-jours invisibles qui se déplacent en cycles, tout en étant fixées dans une muraille, on ne peut plus mystérieuse d'après la description qu'il lui confère. "Sachez aussi que le livre a sept portes percées dans une muraille large d'au moins deux mètres et haute d'au moins trois hommes sveltes et vigoureux". (p. 13) "Cette porte que vous apercevez au loin est majestueuse. Elle est superbe. Son bois a été sculpté par cinquante-cinq artisans, et vous y verrez plus de cinq cents motifs différents. Donc cette porte lourde et belle occupe dans le livre la place primordiale de l'entrée. L'entrée et l'arrivée". (pp. 16-17)

En effet, le récit s'immobilise pour un temps face à cette muraille qui synthétise symboliquement tous les différents moments du cycle mâle d'Ahmed, dans une progression cyclique, avant de reprendre un aspect chronologique par un retour à l'identité originelle. Le conteur, fidèle à la Tradition Orale, accorde plus d'intérêt au récit qu'à la description des lieux. Il se contente de quelques rapides réflexions pour dépeindre hâtivement les espaces qu'il suppose connus par ses interlocuteurs à travers l'errance de Zahra.

4 - L'espace corporel :

Les micro-récits qui constituent, par leur emboîtement les uns dans les autres, le macro-récit L'enfant de sable, ne se fixent pas dans un espace figé et pour toute leur durée en un point

scénique commun. Bien au contraire, ils évoluent à travers un vécu répétitif, en des lieux différents qui n'ont de localisation que dans l'imaginaire et la mémoire collective du groupe traditionnel maghrébin : narrateur-conteur / assistance / Ahmed-Zahra / Famille. Si l'on s'interroge sur la fréquence, le rythme, l'ordre et les changements de lieux dans L'enfant de sable / La nuit sacrée, nous supposons qu'ils assurent au récit oral son mouvement constant à travers l'errance et la fabulation du verbe créateur des différents narrateurs. Ainsi, l'espace traditionnel stimule la mémoire du lieu et s'avère solidaire de tous les éléments constitutifs des micro-récits analysés. Si la maison patriarcale paraît immobile au même titre que le hammam ou la mosquée, les déplacements entre ces trois micro-espaces donnent au récit sa puissance narrative et son dynamisme, car il n'y aurait pas de récit sans mouvement, voire l'action ; et la Tradition Orale ne s'accommode pas de la description qui supposerait la mort du récit. En effet, l'inertie et l'ennui accumulés dans les souvenirs du personnage Ahmed sont relatifs aux trois micro-espaces cités préalablement et provoquent un vide dans lequel semble s'inscrire l'immobilité du temps.

1. L'espace réel :

Les onze premiers chapitres du roman relatent le cycle mâle de la vie d'Ahmed, après la mort prématurée de l'épouse, l'extinction du père et la folie de la mère, en le peignant dans sa "retraite dans la pièce d'en haut", ce qui suppose que le récit commence par un point immobile constituant, d'un côté la charnière du macro-récit ; de l'autre la phase finale du cycle de vie mâle d'Ahmed-Zahra. C'est à partir de ce lieu fixe (maison patriarcale = lieu de négation de la féminité d'Ahmed), que s'effectue son déplacement vers d'autres lieux, en quête de sa véritable identité, qui le mèneront vers une articulation chronologique du temps, correspondant aux seuls moments intenses de son cycle de vie féminine à laquelle il aspirait après la mort du père et la sauvegarde de l'héritage paternel, véritable

tâche cyclique pour laquelle il fut momentanément destiné.

Ahmed va donc évoluer, le temps de tout un cycle nouveau, inconnu, dans un ailleurs dynamique. Dans un premier temps, ce que nous considérons comme une première partie de la vie d'Ahmed, s'achève sur un déplacement spatial ; en l'occurrence sa désertion du lieu carcéral, représenté par l'espace traditionnel qu'est la maison patriarcale, lieu de négation de sa féminité. Et c'est ainsi que commence la véritable action avec un changement perpétuel de lieux totalement différents, sans aucun point d'ancrage, statique et définitif du récit, jusqu'au dénouement développé par l'auteur à travers le protagoniste central, dans le cycle romanesque qui fait suite : La nuit sacrée. Dans un second temps, ce que nous considérons comme la deuxième partie de la vie du héros du diptyque romanesque, contient symétriquement aux méditations de ce dernier, dans la première partie, l'errance que nous supposons être la limite paroxystique des rêves de Zahra à travers les différents lieux de la quête identitaire.

Ahmed-Zahra refusant les certitudes traditionnelles, basées sur l'enfermement oppressant de l'élément féminin, quitte le monde social et affronte solitairement le doute, l'incertitude et l'inconnu. Jusqu'à son déplacement spatial, il n'y avait que l'écriture (journal intime/lettres) qui servait de soupape et la violence du verbe pour supporter l'agression quotidienne de son entourage (interrogations introspectives sur son existence, sur la Tradition, sur la Religion, sur son destin après la mort du père-géniteur, sur son corps, sur l'espace intérieur versus extérieur).

En ce sens, l'enfermement dans la cage du cirque, évoqué par Salem, prend une allure symbolique de persécution dans l'existence de Zahra, où l'illusion de la liberté s'effondre en la ramenant à l'inflexible attitude des hommes vis-à-vis de l'élément féminin dans l'espace traditionnel maghrébin. C'est ainsi qu'elle fut déchue après l'humiliation du viol perpétré à son encontre par Abbas, le patron du cirque forain. "Zahra n'était plus "princesse d'amour" ; elle ne dansait plus ; elle n'était plus

un homme ; elle n'était plus, une bête de cirque que la vieille exhibait dans une cage. Mains attachées, la robe déchirée juste au niveau du torse pour donner à voir ses petits seins, Zahra avait perdu l'usage de la parole… Elle était devenue la femme à barbe qu'on venait voir de tous les coins de la ville. La curiosité des gens n'avait aucune limite ou retenue". (p. 142)

2. L'espace imaginaire :

Ces déplacements effectifs du personnage principal se dédoublent de déplacements oniriques qui font apparaître dans l'espace scripturaire du roman d'autres micro-espaces imaginaires qui s'imbriquent les uns dans les autres grâce à la trame du discours du conteur. "Depuis que j'ai perdu la vue, je ne fais que des cauchemars. Je suis poursuivi par mes propres livres. C'est pour cela que j'aime bien appeler le cauchemar "fable de la nuit" ou le "cheval noir du récit" ou bien encore le "rire gras du jour"... Vous savez, quand on est aveugle, on vit de nostalgie, qui est pour moi une brune lumineuse, l'arrière-pays de mon passé. La nuit tombe sans cesse sur mes yeux ; c'est un long crépuscule. Si je fais l'éloge de l'ombre, c'est parce que cette longue nuit m'a redonné l'envie de redécouvrir et de caresser. Je ne cesse de voyager. Je reviens sur les pas de mes rêves cauchemars. Je me déplace pour vérifier, non les paysages mais les parfums, les bruits, les odeurs d'une ville ou d'un pays. Je prends prétexte de tout pour faire des séjours ailleurs. Je ne me suis jamais autant déplacé que depuis ma cécité ! Je continue de penser que toute chose est donnée à l'écrivain pour qu'il en use : le plaisir comme la douleur, le souvenir comme l'oubli. Peut-être que je finirai par savoir qui je suis. Mais cela est une autre histoire". (pp. 183-185)

La superposition de l'espace imaginaire du conteur et de l'espace scripturaire de l'auteur qui lui sert de toile de fond, produit l'illusion d'un mouvement intérieur qui décrit (dans des passages antérieurs) Ahmed tout entier et restitue intégralement ses rêves. "J'ai dormi dans ma baignoire... Les rêves qu'on fait

dans cet état d'abandon sont doux et dangereux. Un homme est venu, il a traversé la brume et l'espace et a posé sa main sur mon visage en sueur. Il passa ensuite sa main lourde sur ma poitrine, qui s'éveilla, plongea sa tête dans l'eau et la déposa sur mon bas-ventre, embarrassant mon pubis. J'eus une sensation tellement forte que je perdis connaissance et faillis me noyer". (p. 95) "J'aimais bien me retrouver dans cette immense maison où seuls les hommes étaient admis. Ce fut là que j'appris à être rêveur". (pp. 37-38) "Le soir je m'endormais vite car je savais que j'allais recevoir la visite de ces silhouettes que j'attendais, muni d'un fouet, n'admettant pas de les voir si épaisses et si grasses. Je les battais car je savais que je ne serais jamais comme elles ; je ne pouvais pas être comme elles... C'était pour moi une dégénérescence inadmissible. Je me cachais le soir pour regarder dans un petit miroir de poche mon bas-ventre : il n'y avait rien de décadent ; une peau blanche et limpide, douce au toucher, sans plis, sans rides". (p. 36)

Nous remarquons, à ce niveau, que sa rêverie se fixe entièrement sur son espace corporel et sa mobilité permise/non permise dans l'espace topographique traditionnel. C'est ainsi que sa représentation du bonheur s'avère liée de manière spontanée à sa représentation corporelle ; d'où l'Identité. Nous en déduisons que tout le récit L'enfant de sable se réalise sur deux plans spatiaux génériques, correspondant aux deux cycles de vie mâle et femelle d'Ahmed-Zahra et sous-tendant deux plans psychologiques de perception spatiale : la réalité identitaire statique dans l'espace traditionnel maghrébin, et la quête identitaire dynamique à travers l'espace onirique éclaté.

Certes, même si le drame d'Ahmed vient de ce qu'il vit simultanément dans ces deux espaces, réel et fictif, conformément à sa double vie, leur coexistence érigée en conflit, n'est résolue qu'à la mort symbolique de son cycle mâle. Assurément, dans L'enfant de sable, la cohérence de ces deux espaces n'est réalisée métaphoriquement que grâce à la

symbolique de l'androgynie qui renforce l'effet cyclique du temps dans l'espace traditionnel et son rapport à l'identité originelle qui refléterait les intentions de l'auteur. Les changements spatiaux dans le macro-récit, montrent le compartimentage de l'espace traditionnel et soulignent l'unité des objectifs, tournant de l'intrigue à savoir : la consécration de l'élément masculin, et la négation de l'élément féminin ; d'où la décomposition cyclique de la trame dramatique du récit à travers les différentes portes-chapitres, symbolisées par les sept jours de la semaine. Aussi, ce découpage traditionnel de l'espace correspondrait aux mouvements des différents protagonistes, hommes versus femmes, qui se dédoublent par la pensée du conteur, provoquant ainsi dans son propre espace courbe, sous-jacent à l'espace scripturaire de l'auteur, d'autres micro-espaces imaginaires, générés à partir des digressions de son discours et de l'éclatement de son récit, en une multitude de micro-récits qui se ressemblent, se complètent et s'emboîtent les uns dans les autres, conformément à l'Oralité traditionnelle qui les engendre.

Seule la vision d'Ahmed et son déplacement événementiel dans l'espace scripturaire permet, à travers le découpage fragmentaire du roman (à chaque micro-espace correspond un micro-récit), une modification des perspectives du récit qui stimule l'imagination de l'assistance et provoque son errance au-delà du rêve et de la fabulation.

3. La quête d'Ahmed-Zahra :

L'errance de Zahra comptabilise à elle seule tous les véritables événements chronologiques de sa biographie, comme si le narrateur-auteur voulait démontrer leur exception par rapport aux événements cycliques, vécus sous l'influence du père-géniteur, et par conséquent leurs retombées sur la destinée de cette dernière dans sa véritable quête identitaire. A ce niveau de l'analyse, nous suggérons que l'essentiel du roman réside dans ces différentes péripéties spatiales, assez banales du point de vue de leur immobilité ; mais signifiantes par rapport aux

ruptures qu'engendrent la révolte et l'errance d'Ahmed dans la progression du récit.

Ainsi, l'écoulement du temps est plus perceptible à travers le second cycle femelle d'Ahmed où l'éclatement spatial est moins contraignant quant à la quête identitaire, contrairement au premier cycle mâle, où tout est ponctué par l'évolution physiologique du personnage et son initiation aux rites traditionnels, afin de consolider son image de mâle ; d'où la répétition du même.

Ce qui est livré à la connaissance d'Ahmed, c'est un ensemble de règles sociales et de rites, transmis par les ancêtres d'une génération à l'autre selon un caractère immuable et sacré. Incontestablement, le système traditionnel qui correspond et ordonne toutes les choses n'est, lui-même, qu'une image de la Religion Musulmane pour laquelle l'ordre existant, homme versus femme, doit nécessairement veiller à la transmission des éléments permanents. Pour Ahmed, le cycle du temps s'identifie au découpage arbitraire de l'espace traditionnel qui l'entoure. Le compartimentage et les micro-espaces réservés, voire sacrés, s'opposent terme à terme entre intérieur versus extérieur, et correspondent respectivement à l'opposition congénitale, hommes versus femmes, inscrite à tous les niveaux de l'œuvre romanesque de Ben Jelloun, suivant un rythme cyclique, répétitif.

Nous concluons partiellement que l'espace est réparti dans L'enfant de sable, de manière à renforcer la rigueur du cloisonnement et du compartimentage, conformément à la Tradition maghrébine et non selon les intentions de l'auteur. Seuls les changements de lieux dans le second cycle femelle d'Ahmed, représentent les véritables pôles dynamiques de l'intrigue liés à la quête identitaire originelle et du même coup montrent l'évolution du récit.

Du moment que l'histoire d'Ahmed se déroule sur deux plans spatiaux : l'espace traditionnel de l'identité statique du

premier cycle mâle et l'espace éclaté de la quête identitaire du second cycle femelle, c'est-à-dire entre la réalité de la vie féminine dans le cadre traditionnel maghrébin et l'aspiration onirique d'un statut différent, son drame vient du fait qu'il vit simultanément ces deux aspects humains, en réalisant consciemment le conflit de leur coexistence, qui ne peut se résoudre qu'à la mort du cycle mâle, puisqu'il assume pleinement son cycle femelle, sans concession pour sortir de la crise identitaire.

En définitive, toutes ces images spatiales, relatées scripturairement dans notre corpus d'analyse, liées d'une manière ou d'une autre à l'espace corporel permettent la visibilité psychoaffective et la tension qui anime le personnage Ahmed-Zahra. Ainsi, l'espace réel ou imaginaire s'avère intégré aux protagonistes de la fiction, tout comme il s'associe à leurs actions inscrites irrémédiablement dans l'écoulement du temps.

Notes :

1 - Place Djemâa el Fna.

2 - Jean Guitton : Justification du temps, P.U.F., Paris 1966.

3 - Charles Bonn : Problématiques spatiales du roman algérien, p. 41.

4 - L'un des plus grands poètes d'Al-Muallaquate, Antar Ibn Cheddad al-Absi, fils de Cheddad, seigneur de la tribu des Beni Abs en Arabie centrale lors de la période anté-islamique. Né en 525 à Nejd, d'un sang entièrement noble du côté de son père, et d'une servante noire éthiopienne nommée Zabiba, il fut considéré avec mépris par son père et traité d'esclave par l'ensemble de la tribu puisqu'il appartenait de par sa naissance aux "houjana", signifiant métis en péninsule arabe.

5 - Ahmed Lanasri : Mohammed Ould Cheikh, Un romancier algérien des années trente, O.P.U, Alger 1986, p. 26.

6 - Jean Dejeux : La poésie algérienne de 1830 à nos jours, Mouton & Co, La Haye, Paris 1963, p. 10.

7 - Marcel Cohen : Matériaux pour une sociologie du langage 11, Editions François Maspéro, 1971, p. 25.

8 - Jean Peytard : Sémiotique du texte littéraire et didactique du FLE, in ELA, N° 45.

9 - Ibid.

10 - Ibid.
11 - Edward Burnett Tylor: Primitive Culture, Anthropology, 1881, Gloucester, Massachusetts, Smith, 1958.

Références :

1 - Cohen, Marcel : Matériaux pour une sociologie du langage 11, Editions François Maspéro, 1971.
2 - Dejeux, Jean : La poésie algérienne de 1830 à nos jours, Mouton & Co, La Haye, Paris 1963.
3 - Guitton, Jean : Justification du temps, P.U.F., Paris 1966.
4 - Lanasri, Ahmed : Mohammed Ould Cheikh, Un romancier algérien des années trente, O.P.U, Alger 1986.
5 - Peytard, Jean : Sémiotique du texte littéraire et didactique du FLE, in ELA, N° 45.
6 - Tylor, Edward Burnett: Primitive Culture, Anthropology, 1881, Gloucester, Massachusetts, Smith, 1958.



Revue Annales du patrimoine, N° 7, 2007, pp. 45 - 54
ISSN 1112-5020

Tradition populaire et culture ancestrale approche socioculturelle et anthropologique

Dr Habib Ghezali
Université de Toulouse, France

Résumé :

De nos jours, et parallèlement à l'Islam, se pratique au Maghreb un maraboutisme autour duquel se tisse un réseau complexe de croyances et de rites hérités de la nuit des temps. En vérité, c'est la symbiose entre ces croyances populaires et cette religion musulmane qui définit l'Islam maghrébin. Chez les Maghrébins, on retrouve l'expression de cette forme archaïque de la nostalgie des origines et ce désir irrésistible de vivre continuellement le temps primordial.

Mots-clés :

traditions, culture, Maghreb, maraboutisme, saint.

Popular tradition and ancestral culture Sociocultural and anthropological approach

Dr Habib Ghezali
University of Toulouse, France

Abstract:

Nowadays, and parallel to Islam, a maraboutism is practiced in the Maghreb around which a complex network of beliefs and rites inherited from the dawn of time is woven. In truth, it is the symbiosis between these popular beliefs and this Muslim religion that defines Maghrebian Islam. Among the North Africans, we find the expression of this archaic form of nostalgia for origins and this irresistible desire to continuously live the primordial time.

Keywords:

traditions, culture, Maghreb, maraboutism, saint.

Dans les sociétés maghrébines, le peuple a le désir de percer les profondeurs du temps et de l'espace, où le saint intervient comme un catalyseur, un être qui a un pied dans le monde des vivants et un autre dans celui des morts. La vision du bien et du mal, le rapport avec les djinns... Un imaginaire qui

Publié le : 15/9/2007
ghezali_h@yahoo.fr

dépasse toute imagination.

De nos jours, et parallèlement à l'Islam, se pratique au Maghreb en général et en Algérie plus particulièrement un maraboutisme autour duquel se tisse un réseau complexe de croyances et de rites hérités de la nuit des temps. En vérité, c'est la symbiose entre ces croyances populaires et cette religion musulmane qui définit l'Islam maghrébin(1).

Chez les Maghrébins comme chez beaucoup d'autres peuples, on retrouve l'expression de cette forme archaïque de la nostalgie des origines et ce désir irrésistible de vivre continuellement le temps primordial. Justement, Mircea Eliade note : "On constate chez ces peuples un désir irrésistible de percer les profondeurs du temps et de l'espace..."(2).

Le culte des saints, les marabouts ou ce que nous appelons au Maghreb les "walis"(3), les visites presque quotidiennes rendues aux "tolbas"(4) ou les maîtres du Coran, et encore les rapports avec les morts, les djinns, et la vision du bien et du mal constituent justement des piliers fondamentaux de ces croyances populaires.

La personne du saint intervient comme catalyseur de toutes les formes pratiquées de la sacralité. Le saint bénéficie d'un statut particulier, il est le saint sauveur des groupes sociaux. Autour de lui et par rapport à sa personne s'organise la vie matérielle et spirituelle de la communauté. En vérité, sa fonction de rassembleur et de guide spirituel correspond parfaitement à celle de chef de tribu dans l'ordre préislamique. Or l'intérêt que portent les populations à la personne du saint s'accentue après sa mort. En témoignent la vénération et le culte rendu à son âme. Sa mort est un phénomène de liaison sacrée car il représente "l'être qui a un pied dans le monde des vivants et un autre dans celui des morts", comme dit l'expression populaire. Cette croyance relève de sa vie antérieure : ses miracles, son itinéraire, son dévouement, sa piété et sa sagesse constituent des modèles prestigieux. Naissance donc d'un sentiment d'absence et

du besoin d'un intermédiaire. On trouve cette forme de sacralité dans toutes les manifestations de la vie spirituelle. En tout cas, ce qui importe, c'est que le saint s'affirme comme un lieu et surtout comme une auréole légendaire qui canalise toutes les croyances et pratiques de la vie quotidienne. Plus encore, il assure la médiation et le passage entre les deux mondes, celui des vivants et celui des morts.

L'essentiel de la culture traditionnelle maghrébine est transmis par voie orale, à l'exception de la religion pour laquelle le "taleb" dispose de plusieurs ouvrages théologiques écrits en arabe. Le rôle du "taleb" ou du maître du Coran est de veiller sur la bonne conduite des croyants et de diriger et présider toutes les cérémonies religieuses. Sa connaissance des textes sacrés et de nombreuses disciplines théologiques font de lui dans l'imaginaire populaire un grand connaisseur en matière de magie et d'exorcisme, capable de déceler toutes les énigmes et les intrigues des forces invisibles. Les plus superstitieux ont recours à lui pour confectionner des écrits ou des grigris qui ont un pouvoir magique qui protège contre le mauvais œil, chasser le diable ou demander guérison d'un parent, et c'est là où intervient la notion du bien et du mal.

Le bien et le mal sont en effet deux valeurs morales corrélatives aux deux idées du Paradis et de l'Enfer. La marge entre ces deux pôles contradictoires est très mince, et le risque de passer vers l'un ou l'autre est objet de spéculations rituelles visant à chercher le meilleur et à éviter le pire. La conception de l'au-delà préoccupe beaucoup l'esprit des gens du peuple. Avoir des rapports avec l'Outre monde et communiquer avec l'Invisible reste l'une des nécessités spirituelles dont les Maghrébins ne peuvent se passer.

Deux exemples de superstition permettent d'élucider les caractéristiques des rapports de ce peuple avec le bien et le mal. Le premier est le rapport avec les morts, car ce peuple éprouve un besoin primordial de se rapprocher de ses morts ce qu'il fait

par divers moyens (les visites des cimetières, les cultes des sources sacrées et des Marabouts tels que Sidi Abdellah et Sidi Lakhdar[5] à Mostaganem, Sidi el Houari à Oran, Sidi Boumediene à Tlemcen et Sidi Abderrahmane à Alger). Certains vont plus loin et affirment la possibilité d'aller dans cet outre monde pour voir les leurs. Les sanctuaires sont alors la seule voie concrète qui puisse mener vers cet univers. Les lieux sacrés servent donc de passage entre les mondes. Le second est par rapport au monde des Djinns et aux forces du mal. C'est dans ce rapport avec les morts et l'invisible que l'on peut inscrire la croyance en la possession par les démons. La peur d'être habité ou possédé par les esprits surnaturels. Des talismans sont alors confectionnés et délivrés par les tolbas[6] et portés afin de repousser les forces maléfiques. Chaque fois que les causes d'un phénomène psychologique échappent au savoir des gens du peuple, ceux-ci s'en prennent aux forces invisibles surtout celles du mal. La réparation de cela se fait par tout un rituel accompagné de gestes et de paroles préventives.

Les travaux de J. Desparmet, E. Dermenghem et J. Chelhod ont montré la complexité des pratiques traditionnelles en Algérie. Les Algériens croient au pouvoir illimité des saints walis. Ils ont non seulement une grande créance auprès de l'être suprême, pour intercéder en faveur de telle ou telle personne, mais aussi, ils sont doués de la faculté, merveilleuse, la "baraka"[7] de guérir les malades. Chaque "wali" est investi du pouvoir de guérir. D'après E. Dermenghem[8], en Algérie, ces saints ont deux sources bien distinctes : l'une orale, l'autre écrite. La première est constituée de saints folkloriques, la seconde a une valeur historique.

Les "walis" sont dotés de force miraculeuse "borhan". Leur territoire est imprégné de force magique, ils ont une puissance sur les djinns et les génies. Ils peuvent aussi en cas de fureur, se venger de quelqu'un ou bien libérer un possédé. Le wali est aussi un endroit ou l'on pratique divers rites et sacrifices. Avec

"waada"[9] et "zerda"[10], c'est la "nechra" qui provoque le plus d'effet cathartique sur les visiteurs notamment ceux qui souffrent d'une maladie. Elle consiste, dans la plupart des cas, en l'immolation d'une chèvre ou d'un coq en honneur d'un ou de plusieurs djinns. Le sang de cet animal est censé exorciser le mal de l'individu qui consommera ensuite la viande près du saint. Dans cette société, les maladies psychiques sont considérées comme l'œuvre des djinns. Le "taleb" révèle à la famille du malade le nom du saint qui a des rapports secrets avec les djinns, l'origine de la maladie. Après avoir préparé quelques amulettes, ce dernier indique la nature de la couleur[11] de la volaille qui doit être sacrifiée, ainsi que le jour et l'heure approximatifs de l'immolation. Le sang de cette offrande est destiné à être bu par le djinn qui s'éloignerait du malade. D'autres pratiques consistent à faire entrer le malade et le mettre près de la tombe du saint qui se chargera de chasser le djinn qui l'habite en provoquant des crises convulsives. Cette opération est appelée "tekhdam".

Au cours de leurs pèlerinages aux saints, les visiteurs donnent une somme d'argent, "ziara", à la personne qui veille sur le saint, "moquadem"[12]. L'encens, "bkhour, et le benjoin, "djaoui", seront humés par les djinns, une bougie servira à éclairer le mausolée la nuit. Quand le pèlerinage et le sacrifice ne donnent pas satisfaction, on attribue l'insuccès au malade qui ne les avait pas effectués en vrai croyant.

A Mostaganem, terrain de nos recherches et enquêtes, le nombre des saints est illimité ; il y a ceux qui ont la vertu de libérer les malades des djinns. Sidi Bendehiba à une douzaine de kilomètres de la ville, est renommé pour avoir enseigné les sciences religieuses aux hommes et aux djinns. Les malades qui viennent se prosterner près de sa tombe, peuvent être définitivement libérés. Sidi Slimane et Sidi Larbi Latrèche, sont aussi des saints qui peuvent chasser le djinn du corps des croyants. D'autres saints, non spécialisés dans une maladie

précise, sont d'une grande influence dans la culture populaire. Sidi Lakhdar Benkhlouf en est un parfait exemple : homme pieux et poète Louangeur du prophète de l'islam. Sidi Belkacem de Mazagran lui aussi est un marabout de grande popularité(13). Ces personnages sont entourés d'une véritable mythologie populaire. J. Desparmet ne manquait pas de signaler l'influence de Sidi Lakhdar Benkhlouf dans la région et les pratiques rituelles utilisées à son égard. Entre autre, on lui attribue jusqu'à maintenant de véritables miracles. Selon les Oranais, et écrit dans un de ses longs poèmes très célèbres en Algérie et au Maghreb, il avait prédit qu'un palmier pousserait près de sa tombe, une prédiction qui s'est réalisé. Un vieux sage réputé par sa grande connaissance du monde des saints, interrogé sur les pratiques qui relèvent de ce domaine nous confie que ces saints sont des personnes qui ont consacré leur vie à travailler pour la cause de Dieu et ont des privilèges d'intercession auprès de Dieu pour exaucer les vœux de quelqu'un ou guérir d'une maladie.

Les travaux théoriques de Desparmet et Dermenghem précisent que ces pratiques forment un système total "culturel, religieux et social" dont l'une des fonctions est thérapeutique. Le culte des saints reste un recours magique, pour la population dont le mode de vie a changé, afin d'exaucer les vœux et soulager les angoisses. L'utilisation de ces pratiques varie suivant les croyances propres à chaque individu. Le même fait est à observer chez le guérisseur traditionnel, c'est à dire le taleb, qui reste le premier consulté lors de l'apparition d'une maladie d'ordre psychologique. L'acquisition de se pouvoir peut ce faire, soit par héritage familial, soit après des efforts personnels auprès des personnes qui détiennent le secret et assurent son initiation. La plupart d'entre eux sont des "tolbas" de "zaouias".

Les "tolbas" sont de deux catégories : ceux qui utilisent les versets coraniques "tasbib" et ceux qui utilisent les tableaux astronomiques "l'yaqcha". Les premiers lisent des versets coraniques ayant la vertu de guérir, et parfois les écrivent sur

une assiette dans laquelle on verse de l'eau que le malade boira par la suite. Les seconds à l'aide de l'identité du malade et de sa mère, établissent des calculs sous formes de tableaux astronomiques que le malade doit porter sur lui comme talisman. Le "taleb" qui avait de multiples fonctions au sein du groupe, se voit maintenant son rôle se limiter à l'action thérapeutique. Dans la représentation collective, la maladie est conçue comme un fait qui vient du dehors et qu'il faut exorciser, ou quelque chose qu'on a pris au malade et qu'il faut restituer. L'exemple de la possession par les djinns constitue le phénomène majeur. Le trouble mental de nature convulsive reste vécu par l'individu et par le groupe comme un état de possession par les djinns. En effet il existe deux conceptions du djinn dans la croyance populaire : une conception traditionnelle, ayant existé dans la société préislamique et une conception islamique. Ainsi, les djinns, dans la conception populaire, se divisent en croyants "moumnines" et mécréants, "kofar", un monde invisible qui nous entoure, peuplé d'hommes et de femmes vivant comme nous. La famille perturbée par l'état de son malade, consulte un taleb capable d'éloigner le djinn du malade(14). Le taleb doit lire des versets coraniques près du malade utiliser la méthode du "harq" qui consiste à balbutier des conjurations dans l'oreille du malade et faire des menaces en utilisant le feu pour faire fuir le djinn agresseur. Si cela s'avère difficile, le taleb fait endormir le malade par une forme d'hypnose et menace le djinn s'il persiste à ne pas vouloir sortir, de recevoir des coups par le biais du corps du malade.

L'éclatement des structures traditionnelles a donné naissance à un puissant sentiment d'insécurité et malaise que certains individus, ne peuvent comprendre que comme effet de la sorcellerie. Différents diagnostics sont donnés allant du simple mauvais œil "ayn" jusqu'à l'état le plus grave d'ensorcellement. Le mauvais œil, par exemple, toucherait tout individu qui essayerait de se distinguer du groupe. La catastrophe ne frappe

pas seulement les possessions matérielles du sujet ou de ses enfants mais peut aussi toucher ce qu'il y a de plus cher chez l'être humain, la santé. A. Outis signale que le mauvais œil peut être déclenché non seulement par l'envie et la jalousie, mais aussi par l'admiration. Il ajoute que cela intervient toujours comme une possible sanction contre quiconque tente de dépasser une limite, celle qui est impérativement fixée comme la condition de chacun, par une société ou l'égalitarisme a force de loi[(15)].

Dans cette société traditionnelle, la psyché n'est que le souffle, "nefs", et toute action magique malveillante consiste à enlever la force vitale de l'homme dont la sexualité est l'élément de force ce qui peut provoquer de graves atteintes à la santé psychique de l'individu. Dans ses thérapies traditionnelles, le mal est dans le dedans (le psychisme) et doit retourner au dehors, milieu extérieur.

L'ensorcellement et les djinns sont l'expression culturelle d'un état psychique dérangé. Le changement social avec l'éclatement des structures culturelles traditionnelles, le morcellement de la grande famille, le changement du type d'habitat et les mass médias ont contribué à l'ébranlement des structures traditionnelles. Le "taleb" étant une expression d'un monde qui s'en va, voit son champ d'action rétrécir, son statut et son rôle de plus en plus remis en cause. Sous l'effet de l'instruction généralisée, l'esprit rationnel inculqué par l'école et les mass médias, le recul des limites de l'inconnu avec la percée de la médecine et des sciences physiques poussent les gens à croire de moins en moins au rôle des "tolbas" et en l'efficacité de leurs thérapies traditionnelles.

Le bouleversement que subit actuellement la société algérienne, bouleversement culturel, social et économique, est propre à entraîner le changement radical des modèles existants. Cette société en mutation crée des stress aussi divers que multiples en face desquels l'individu a du mal à se situer. Plus

une société se complique dans ses structures et plus les risques de désadaptation de l'individu augmentent. La modification trop rapide de l'ambiance culturelle, la complexité, mais aussi la multiplicité des structures introduites constituent des situations provoquant des traumatismes de plus en plus fréquents où le conflit entre tradition et modernité s'exprime avec la plus forte intensité. Les sociétés traditionnelles se réfèrent pour se repérer dans cette situation de crise qu'est l'émergence des désordres mentaux, à leur propre système de représentation.

Ce réservoir inépuisable où se sédimentent diverses représentations du corps et de l'esprit nous livre un matériau d'élaboration et de recherche à partir duquel on se fait notre propre conception de la société qui ne fait alors que renouer avec cette parole qui a été toujours sienne et qui a été à son origine. Une société où le naturel et le surnaturel sont en cohabitation et le réel et l'interprétation du réel ne font qu'un.

Pour conclure il est temps que cette culture ancestrale et cette tradition orale ne soient plus perçues comme des éléments folkloriques divertissants. Il faut qu'elles redeviennent un support à la progression des mentalités comme elles l'étaient avant, afin de bâtir une vie moderne.

Note :

1 - Paul Zumthor : La Lettre et la voix, Paris 1984, p. 172.

2 - Mircea Eliade : La nostalgie des origines, Ed. Gallimard, Paris 1971, p. 93.

3 - Wali, celui qui dirige. Ici il s'agit du saint qui a passé toute sa vie dans l'adoration de Dieu et prêcher les fondements de l'islam.

4 - Tolbas est le pluriel de Taleb : Une personne qui appris tout le Saint Coran et le récite dans les occasions religieuses ou familiales.

5 - Saint patron de l'ouest algérien. Ce personnage constitue un mythe dans la tradition et la culture populaire algérienne. Il a combattu les envahisseurs espagnols pendant plus de sept ans, au début du XVI^{e} siècle.

6 - Maîtres du Coran.

7 - Bénédiction.

8 - E. Dermenghem : Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin. Edition

Gallimard, Paris 1954, p. 13.

9 - Si l'on se réfère à l'étymologie du mot, elle est une promesse que l'homme fait à Dieu ou à un saint en échange de la réalisation d'un vœu. Si ce vœu est exaucé, l'homme doit nourrir lors d'une grande fête un grand nombre de personnes en signe de reconnaissance au saint qui a accompli le miracle. El Waâda est une fête régionale qui met en valeur les traditions et la culture d'une région bien précise ou d'une tribu descendant de tel ou tel ancêtre fondateur. Les plus célèbres de nos jours dans l'Ouest algérien sont celles commémorant les saints patronaux : Sidi Abdallah, Sidi Charef et Sidi Bendehiba à Mostaganem, Sidi el Houari et Sidi el Hasni à Oran, Sidi Khaled à Tiaret...

10 - Zerda : manifestation avant tout sociale avec des caractères plus ou moins religieux ou surnaturels et dont la caractéristique en est un repas commun.

11 - Dans l'imaginaire populaire on suppose que chaque djinn a sa couleur préférée.

12 - Moqadem : personne chargé de l'entretien du sanctuaire d'un saint et préposée à l'accomplissement des rites. Il est la personne qui préside ou représente d'autres personnes lors des réunions religieuses.

13 - Pour bénir les époux et leurs progénitures, les mariés doivent rendre visite à Sidi Belkacem, la nuit de leurs noces, avant de rejoindre leurs épouses.

14 - Les talebs prétendent, qu'il faut être maître dans l'exorcisme, sinon, par un phénomène de retour, la fureur du djinn, pourrait s'abattre sur eux.

15 - A. Outis : Les contradictions sociales et leur expression symbolique dans le Sétifois. S.N.E.D., Alger 1977, p. 45.

Références :

1 - Dermenghem, E. : Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin. Editions Gallimard, Paris 1954.

2 - Eliade, Mircea : La nostalgie des origines, Ed. Gallimard, Paris 1971.

3 - Outis, A.: Les contradictions sociales et leur expression symbolique dans le Sétifois. S.N.E.D., Alger 1977.

4 - Zumthor, Paul : La lettre et la voix, Paris 1984.

Revue Annales du patrimoine, N° 7, 2007, pp. 55 - 62
ISSN 1112-5020

Bouqala et autres symboles

Ghawthy Hadj Eddine Sari
Ottawa, Canada

Résumé :

Ayant assisté à une soirée consacrée à la Bouqala, soirée riche en enseignement des traditions algéroises et très conviviale, j'apporterais quelques réflexions. Il a été dit que le mot bouqala serait d'origine latine, comme "bocal", étant donné l'ustensile utilisé lors de la cérémonie... La forme même de cet ustensile suggère plutôt une amphore, telle que l'utilisaient les grecs lors des cérémonies à caractère solennel ; le bocal est un récipient au col très court, "vase pour boire" chez les romains, l'amphore a un col évasé et deux anses pour être bien en main... Par ailleurs, le mot bocal, en arabe bouqal, n'est apparu dans les parlers arabes que tardivement, on n'en trouve aucune trace dans le dictionnaire encyclopédique Lisan el Arab.

Mots-clés :

bouqala, traditions, contes populaires, société, Alger.

Bouqala and other symbols

Ghawthy Hadj Eddine Sari
Ottawa, Canada

Abstract:

Having attended an evening devoted to Bouqala, an evening rich in teaching Algerian traditions and very friendly, I would bring some thoughts. It has been said that the word bouqala would be of Latin origin, like "jar", given the utensil used during the ceremony... The very shape of this utensil suggests rather an amphora, such as the Greeks used it during ceremonies of a solemn character; the jar is a container with a very short neck, "drinking vessel" among the Romans, the amphora has a flared neck and two handles to be well in hand... In addition, the word bocal, in Arabic "bouqal", appeared in the Arabic dialects only late, one finds no trace of it in the encyclopedic dictionary Lisan al-Arab.

Keywords:

bouqala, traditions, folktales, society, Algiers.

Publié le : 15/9/2007
hadjeddine2000@yahoo.fr

1 - La bouqala :

Il a été dit que ce mot serait d'origine latine, comme "bocal", étant donné l'ustensile utilisé lors de la cérémonie… La forme même de cet ustensile suggère plutôt une amphore, telle que l'utilisaient les grecs lors des cérémonies à caractère solennel ; le bocal est un récipient au col très court, "vase pour boire" chez les romains, l'amphore a un col évasé et deux anses pour être bien en main… Par ailleurs, le mot bocal, en arabe bouqal, n'est apparu dans les parlers arabes que tardivement, on n'en trouve aucune trace dans le dictionnaire encyclopédique "Lisan el Arab".

Si les dictionnaires d'arabe moderne ignorent le verbe "baqala", pour ne donner que des dérivés tel "boqoul", le Lisan donne le verbe "baqala", qui signifie "apparaître". Il précise différentes déclinaisons donnant des mots caractérisant des "apparitions" de phénomènes ou des substances : un jeune dont la barbe commence à poindre est dit "baqil", des plantes qui poussent en primeurs "bouqoul", une femme folâtre "el baqla", et, curieusement, l'excès, tels les sons assourdissants d'un instrument de percussion, "bouqala"… Le "Lisan" dont les références sont dans la littérature arabe classique, ne donne pas toutes les utilisations linguistiques du verbe "baqala", il n'en demeure pas moins que la forme "fou'ala" de ce verbe signifie "ce qui génère l'apparition", cela s'inscrit correctement dans la démarche même de notre "bouqala"…

Le "Lisan el Arab" est une œuvre majeure du grand savant du Caire du XIV^{e} siècle, Ibn Munzur. Comme tous les dictionnaires, il correspond à une époque "civilisationnelle", donnant les signifiés des mots d'usage courant, mais, aussi, les références littéraires, profanes et ésotériques ; cette dernière particularité en fait un instrument incontournable de la philologie, sémantique, la linguistique en général. Il est possible d'interpréter l'absence, dans le Lisan, du concept bouqala, comme cérémonie de "medium" ou "devin", au fait que cette

pratique divinatoire n'est apparue qu'après le XIV^{e} siècle, dans le Maghreb Arabe. Cela corroborerait la thèse d'une datation de l'époque "ottomane"... Quoiqu'il en fut, il est clair que bouqala est plus vraisemblablement dérivé du verbe arabe baqala = apparaître, que du substantif du bas latin baucalis = ase à rafraîchir... (Cf. Le Lexis Larousse).

Le but même de la Bouqala est "l'apparition de signes favorables à une interprétation personnelle de tirage au sort"... On retrouve ici tous les "ingrédients" des pratiques populaires concernant les "devins", le "zahar" ou aléa (le sort en est jeté... le dé, les osselets, etc.), le mot arabe zahar signifiant apparaître a donné le mot hasard... Dans la pratique coutumière de la Bouqala algéroise, les incantations introductives sont empruntes de référents religieux, liant les prières à Dieu et l'assistance des "sages" ou "sullah". On désigne par saints, consacré par l'usage, par abus de langage, les "sullah ou awlya" : en Islam Dieu Seul est Saint "Quddus", les "awlya ou sullah" ne sont que des Sages, "assistant utilement - salih" les croyants dans leurs prières adressées à Dieu Seul... (Coran XXII/11,12 ; XXXIX/10-72 ; XLI/29-32, 36 ; XLII/4-7, entres autres...).

Durant les prières incantatoires d'initiation de la bouqala, Le Prophète est évoqué "sur sa monture", signifiant ainsi l'utilité et l'aide nécessaire à "toute quête". Est évoqué, aussi, Sidi Abdelqader Boualem le célèbre Maître de Baghdad, Abdelqader el Guylany (XII^{e} siècle). Ici, cette évocation a un sens particulier : surnommé le Sultan des awlya, il symbolise à lui seul l'ensemble du "diwan essalihyn" ou "assemblée des sullah". Le Coran enseigne, en substance, que "Tous ceux qui ont témoigné de leur fidélité à Dieu - Schuhada, sont vivants à jamais, alors que l'ont pense qu'ils sont morts et enterres...". Les évoquer et demander leurs "baraka", "grâce" que Dieu leur a accordée, constitue, pour le croyant, un acte d'humilité - tawadû envers Le Créateur "Qui dispense ses grâces a qui Il Veut" (Coran LVII/28, entre autres versets...).

Avant d'expliciter les autres symboles et significations, il est important de noter que la "clôture" du cérémonial de la bouqala est désignée par le "fal". Ce n'est pas anodin, cela explique le fait qu'une pratique "divinatoire" a lieu chez des musulmans. En effet, le Coran et Le Prophète réprouvent tout recours aux devins, oracles, chiromanciens, géomanciens, astrologues, et autres magiciens. Le "fal" que l'on peut traduire par "augure" fut, pourtant, admis par les juristes musulmans sous une forme "islamisée".

L'augure est l'interprétation des signes par des prêtres "en relation" avec les divinités chez les grecs et romains de l'Antiquité. Les plus célèbres interprètes d'augures furent les douze Sybilles, reparties sur les territoires de l'antique empire gréco-romain. Pour l'Afrique du Nord, la "Sybile Libyque", prêtresse (kahina en arabe) annonçait par des oracles "sibyllins", leurs "destins" aux croyants de cette religion (polythéiste : le destin "fatum", décidé par les dieux, la Sybille leur prêtresse y accédait). L'Eglise chrétienne de Byzance rejetait cette prêtresse, mais des pratiques divinatoires coutumières persistèrent en langue libyque "ti finagh" (la phénicienne, littéralement). L'historique "Kahina" était une héritière de la Sybille Libyque phénicienne, c'est peut-être la qu'il faudrait chercher l'origine de ces pratiques divinatoires "berbères", comme les décrivent et désignent les historiens grecs (barbarios désigne chez les grecs tous les peuples asservis "bègues", c'est-à-dire "ne parlant pas ou parlant mal le grec". (Platon : La République et Lettres VII). L'empire chrétien "christianisa" cette fonction religieuse "païenne" et les douze Sybilles furent identifiées aux douze Apôtres du Christ. Dès le quatrième siècle des iconographies apparurent dans les textes évangéliques, on peut même admirer la Sybille Libyque dans la célèbre Chapelle Sixtine...

Au septième siècle, Le Prophète de l'Islam rejetant toute forme de prêtrise "sacramentelle" (le dogme islamique n'admet

aucun sacrement, donc exclut toute forme de clergé...) et pratique magique, admettait les "bonnes augures" ou "fal" : avec ses compagnons, s'entretenant de problèmes préoccupants, il aimait entendre des paroles fortuites, dues au "hasard", et de bonnes augures... De cela, que rapportent des traditions authentifiées - "hadyth sahih", les juristes ont admis des pratiques telle la bouqala. En évoquant le Secours Divin, la finalité de la bouqala étant "la bonne augure" due au hasard des tirages de distiques ou quatrains et tirages des personnes, les croyants ne transgressent aucune règle du "tewekkul" : la confiance ferme et l'appui unique en La Miséricorde Divine - "Dieu Unique Waly et Nacyr", insiste le Coran en de nombreuses occurrences.

Les Arabes pratiquaient différentes formes de divinations, usant de sable, osselets, oiseaux et autres procédés. Le vol des oiseaux, "ettira", comme augure, souvent de mauvaise augure, très répandu dans différentes cultures, fut réprouvé par le Prophète. Il aimait le bon augure, le "bon fal", qu'il définit comme bonne parole. Le "raja fy Allah", l'attente du Secours Divin, peut avoir une réponse favorable par un son, voire une lumière, ce qui constitue le fal... Tout le cérémonial de la bouqala repose sur le fal. Le Prophète disait à ses compagnons que les pratiques divinatoires mènent parfois au "désespoir - qunta", une désespérance qui obscurcit l'âme, la "confiance en soi" et la vision "interne - bacyra". Il les invitait à méditer ce verset coranique (Sourate XXXIX/50, connu sous l'appellation verset des désespérés) qui dit, en substance, "Dis a ceux qui ont perverti leurs âmes, ne désespérez pas de La Clémence Divine..." (LXII/26).

2 - Autres symboles :

Sept : il a été dit, à propos des "sept eaux" à introduire dans la bouqala, début de séance, que c'est un chiffre "porte bonheur"... En fait, la signification symbolique du sept, dans la culture musulmane, est très riche dans ses dimensions.

Permettez-moi de vous en donner un aperçu, non exhaustif, des dimensions spirituelles et culturelles sociales, au sens large du terme. Sans développer les signifiés, il est propose, ici, des jalons en vue d'approfondissement…

1. Significations symboliques "Spirituelles" :

Le référent étant le Coran, il y a, entre autres.

- la symbolique des sept cieux "gradues - tibaqa", dont il serait long de développer les signifies dans le cadre de ce propos ; disons, pour saisir le sens simplement, qu'il s'agit de sept cheminements d'élévation de l'être vers la présence Divine - "el uns".
- la symbolique des "sept dédoublées – sabâ el mathani" qui seraient, selon les exégèses, les sept versets de la sourate "L'Ouverture - El Fatiha" du Coran, ou les sept sourates longues (de II à IX). Toutes ces sourates ont des vertus de préservation du mal, de guérison du cœur, de réalisation d'espoir.
- La symbolique des sept épis que donne une graine - "habba", donnant à leur tour cent graines chacun. Le Prophète explique "par un acte généreux envers ses semblables, l'être humain récolte de dix à sept cents rétributions en ce monde…" On trouvera cet enseignement, aussi bien dans le Coran (Sourate XLVIII/29), que dans les Evangiles cité par le Coran (Matthieu 18-32 ; Marc IV/26-34).

Le référent étant les "hadyths" - propos et actes du Prophète.

- Les "sept tours - Tawaf" autour de la Ka'ba, ordonnés en quatre tours d'un pas alerte, puis trois tours à pas lent ; nos Maîtres expliquent la symbolique du "quatre" relevant de "la nature" humaine, les quatre éléments (air, feu, terre, eau), générant trouble et impatience. Le "trois" impair - "witr", attribut divin, suscitant en l'être humain, sérénité et quiétude - "Sekyna" : durant le "Tawaf" les croyants disent "me voici Seigneur", quêtant la Présence Divine en leurs cœurs. Ce concept coranique, que l'on trouve dans la sourate XLVIII aux versets 4, 18, a inspiré le

Maître juif andalou, Maimonide (XIII[e] siècle) dans son commentaire, en arabe, du concept hébraïque "Shekhinav (Cf. Dalail el hairyn, de Maimonide).
- Les sept "parties" du corps adorant Dieu - "sujud", durant la "salat" ou accession à la Présence Divine, "comme si tu Le Voyais, Lui te Vois" : tête, deux mains, deux jambes, deux pieds, en prosternation, chaque partie relevant des actes humains se "remettant en toute confiance à Dieu - Islam" (XXXVI/61).
2. Symboliques du culturel social :
- Symboliques des "subû"- septième jour, naissance, mariage, aux rituels très varies, avec un invariant symbolique : festivités et dons, le cycle de sept jours est "l'accomplissement".
- Symbolique des "sept herbes" ou "sept épices" aux vertus médicinales, liées au "quatre" et "trois", cite précédemment.
- Symbolique des "sept eaux" : cinq eaux que la tradition musulmane cite (eaux du Paradis, du Prophète, des terres fertiles, selon des variantes) et les deux eaux "primordiales", celle de La Création (Cf. Coran) et celle de la "procréation" humaine.
- Symbolique des nombres associes au sept : sept, 1+6, 2+5, 3+4, correspondant dans les alphabets sémites, Arabe, Hébreux, Phéniciens, Araméen, a sept lettres "réalisant la connaissance". (Cf. Ibn Khaldoun : La Muqaddima / Histoire Universelle).

Ce qui nécessiterait plus ample explication, hors du présent contexte. En espérant avoir suscite quelque intérêt de recherche dans ce vaste domaine de l'anthropologie, ou, du moins, quelque curiosité.

Notes :

1 - Ibn Manzur : Lissan al-Arab.

2 - Le Lexis Larousse.

3 - Platon : La République et Lettres, Flammarion, Paris.

4 - Maimonide : Dalail el hairyn, Ed. De Brouwer, Paris.

5 - Ibn Khaldoun : La Muqaddima, Histoire Universelle, Trad. V. Monteil, Ed. Sindbad, Paris.

Références :

* - Le Coran.
1 - Ibn Khaldoun : La Muqaddima, Histoire Universelle, Traduction V. Monteil, Ed. Sindbad, Paris.
2 - Ibn Manzur: Lissan al-Arab, Dar Sadir, Beirut.
3 - Le Lexis Larousse, Paris.
4 - Maimonide : Dalail el hairyn, Ed. De Brouwer, Paris.
5 - Platon : La république, Flammarion, Paris.
6 - Platon : Les lettres, Flammarion, Paris.